





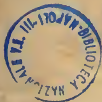
DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

Où l'on traite de la nature de l'Esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences.

Nouvelle Edition reveuë, corrigée & augmentée

TOME SECOND.









A AMSTERDAM,

Chez HENRY DESBORDES, Marchand Libraire, dans le Kalver-Straat prés le Dam.

M. DC. LXXXVIII.



DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

LIVRE CINQUIEME.

DES PASSIONS

CHAPITRE PREMIER.

De la nature & de l'origine des Passions en général.

L'Esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différens; l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit, il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse & à la vérité éternelle; car ce n'est que par cette union qu'il est capable de penser, ainsi que l'on a vû dans le troisiéme Livre. Comme esprit humain, il a un rapport essentiel à son corps; car c'est à cause qu'il lui est uni qu'il sent & qu'il imagine, comme l'on a expliqué dans le premier & dans le second Livre. On appelle *sens*, ou *imagination* l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionnelle de ses pensées: & on l'appelle *entendement*, lors qu'il agit par lui-même; ou plûtôt lorsque Dieu agit en lui & que sa lu-

CHAP. I. miére l'éclaire en plusieurs façons différentes, sans aucun rapport nécessaire à ce qui se passe dans son corps.

Il en est de même de la volonté de l'homme. Comme volonté, elle dépend essentiellement de l'amour que Dieu se porte à lui-même, de la loi éternelle, en un mot de la volonté de Dieu. Ce n'est que parce que Dieu s'aime, que nous aimons quelque chose: & si Dieu ne s'aimoit pas; ou s'il n'imprimoit sans cesse dans l'ame de l'homme un amour pareil au sien, c'est-à-dire ce mouvement d'amour que nous sentons pour le bien en general, nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien, & par conséquent nous serions sans volonté; puisque la volonté n'est autre chose que l'impression de la nature, qui nous porte vers le bien en général, comme nous avons déja dit plusieurs fois.

Premier Livre Ch. 1. & ailleurs.

Mais la volonté, comme volonté d'un homme, dépend essentiellement du corps; car ce n'est qu'à cause des mouvemens du sang & des esprits qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles. J'ay donc appellé *inclinations naturelles* tous les mouvemens de l'ame, qui nous sont communs avec les pures intelligences, & quelques-uns de ceux ausquels le corps a beaucoup de part, mais dont il n'est qu'indirectement & la cause & la fin, je les ai expliquées dans le Livre précedent: Et j'appelle ici *passions* toutes les émotions que l'ame ressent naturellement à l'occasion des mouvemens extraordinaires des esprits animaux & du sang. Ce sont ces émotions sensibles qui seront le sujet de ce Livre.

Quoique les passions soient inséparables des inclinations, & que les hommes ne soient capables de quelque amour ou de quelque haine sensible, que parce qu'ils sont capables d'un amour & d'une haine spirituelle; on a crû cependant qu'il étoit à propos de les traiter séparément, afin d'éviter la confusion. Si l'on considere que les passions sont beaucoup plus fortes, & plus vives que les inclinations naturelles,

qu'el-

qu'elles ont pour l'ordinaire d'autres objets, & qu'elles sont toûjours produites par d'autres causes; on reconnoîtra que ce n'est pas sans raison qu'on sépare des choses qui sont inséparables par leur nature. CHAP. I.

Les hommes ne sont capables de sensations, & d'imaginations, que parce qu'ils sont capables de pures intellections, les sens & l'imagination étant inséparables de l'esprit; & néanmoins personne ne trouve à redire que l'on traitte séparêment de ces facultez de l'ame, quoi qu'elles soient naturellement inséparables.

Enfin les sens & l'imagination ne différent pas davantage de l'entendement pur, que les passions différent des inclinations. Ainsi il falloit séparer ces deux derniéres facultez, comme on a coûtume de séparer les trois premiéres; afin de faire mieux discerner ce que l'ame reçoit de son Auteur par rapport au corps, d'avec ce qu'elle tient de lui sans ce rapport.

Le seul inconvenient qui naîtra naturellement de cette séparation de deux choses naturellement unies, sera comme il arrive toûjours dans de pareilles occasions, la nécessité de répeter quelque chose de ce qu'on a déja dit.

L'homme est un, quoiqu'il soit composé de plusieurs parties, & l'union de ces parties est si étroite qu'on ne peut le toucher en un endroit qu'on ne le remuë tout entier. Toutes ses facultez se tiennent & sont tellement subordonnées, qu'il est impossible d'en bien expliquer quelqu'une sans dire quelque chose des autres. Ainsi en tâchant de se faire un ordre pour éviter la confusion, l'on se trouve obligé de répeter. Mais il vaut mieux répeter que de confondre, parce qu'il faut se rendre intelligible: & dans cette nécessité de répeter, ce qui se peut faire de mieux, est de répeter sans ennuïer.

Les *passions* de l'ame sont des impressions de l'Auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer nôtre corps, & tout ce qui peut être utile à sa conservation: comme les *inclinations* naturelles sont des

CHAP. I. rannise & l'arrache à Dieu, à qui il doit être inséparablement uni, & il l'applique sans cesse à la recherche des choses sensibles, qui peuvent être utiles à sa conservation. L'esprit est devenu comme matériel & comme terrestre aprés le péché. Le rapport, & l'union essentielle qu'il avoit avec Dieu, s'est perduë, je veux dire que Dieu s'est retiré de lui, autant qu'il le pouvoit sans le perdre & sans l'aneantir. Mille desordres sont suivis de l'absence ou de l'éloignement de celui qui le conservoit dans l'ordre, & sans faire une plus longue déduction de nos miseres, j'avouë que l'homme est corrompu en toutes ses parties depuis sa chûte.

Mais cette chûte n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu; on reconnoît toûjours dans l'homme ce que Dieu y a mis: & sa volonté immüable, qui fait la nature de chaque chose, n'a point été changée par l'inconstance & la legereté de la volonté d'Adam. Tout ce que Dieu a voulu, il le veut encore; & parce que sa volonté est efficace, il le fait. Le peché de l'homme a bien été l'occasion de cette volonté de Dieu, qui fait l'ordre de la grace: mais la grace n'est point contraire à la nature: L'une ne détruit point l'autre; parce que Dieu ne combat pas contre lui-même, il ne se repent jamais, & sa sagesse n'ayant point de bornes, ses ouvrages n'auront point de fin.

La volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grace, est donc ajoûtée à la volonté qui fait l'ordre de la nature pour la réparer, & non pas pour la changer. Il n'y a dans Dieu que ces deux volontez génerales; & tout ce qu'il y a dans la terre de réglé dépend de l'une ou de l'autre de ces volontez. On reconnoîtra dans la suite que les passions sont tres-réglées, si on ne les considére que par rapport à la conservation du corps, quoiqu'elles nous trompent dans certaines rencontres rares & particuliéres, ausquelles la cause universelle n'a pas voulu remédier. Il faut donc conclure que les passions sont de l'ordre de la nature, puisqu'elles ne peuvent être de l'ordre de la grace.

Il

Il est vrai que si l'on considére que le peché du premier homme nous a privez du secours d'un Dieu toûjours present, & toûjours prêt à nous deffendre, on peut dire que c'est le peché qui est la cause de l'attachement que nous avons aux choses sensibles; parce que le peché nous a détachez de Dieu, par lequel seul nous pouvons nous délivrer de leur servitude. CHAP. I.

Mais sans nous arrêter davantage à la recherche de la premiere cause des passions, éxaminons leur étenduë, leur nature en particulier, leur fin, leur usage, leurs defauts, & tout ce qu'elles renferment.

CHAPITRE II.

CHAP. II.

De l'union de l'esprit avec les choses sensibles, ou de la force & de l'étenduë des passions en géneral.

SI tous ceux qui lisent cet ouvrage vouloient prendre la peine de faire quelque réflexion sur ce qu'ils sentent dans eux-mêmes; il ne seroit pas néceßaire de s'arrêter ici à faire voir la dépendance où nous sommes de tous les objets sensibles. Je ne puis rien dire sur cette matiére que tout le monde ne sçache aussi bien que moi, pourvû qu'on y veüille penser. C'est pourquoi j'aurois grande envie de n'en rien dire. Mais parce que l'experience m'apprend que les hommes s'oublient souvent si fort eux-mêmes, qu'ils ne pensent pas seulement à ce qu'ils sentent, & qu'ils ne recherchent point les raisons de ce qui se passe dans leur esprit: je croi que je dois dire ici certaines choses qui peuvent les aider à y faire réflexion. J'espere même que ceux qui sçavent ces choses ne seront pas fâchez de les lire: Car encore qu'on ne prenne point de plaisir à entendre parler simplement de ce que l'on sçait, on prend toujours quelque plaisir d'entendre parler de ce que l'on sçait & de ce que l'on sent tout ensemble.

Tunc beatum esse te judica, cum tibi ex te gaudium omne nascetur: cum in his quæ homines eripiunt, optant, custodiunt, nihil inveneris, non dico quod malis, sed quod velis. Sen. Ep. 124.

La secte la plus honorable des Philosophes, & celle dont bien des gens font encore gloire d'embrasser les sentimens, nous veut faire croire qu'il ne tient qu'à nous d'être heureux. Les Stoïciens nous disent sans cesse que nous ne devons dépendre que de nous-mêmes : qu'il ne faut point s'affliger de la perte de son honneur, de ses biens, de ses amis, de ses parens: qu'il faut toûjours être égal, & sans la moindre inquiétude, quoi qu'il puisse arriver: que l'exil, les injures, les insultes, les maladies, & la mort même ne sont point des maux, qu'il ne faut point les craindre. Enfin ils nous disent une infinité de choses semblables, que nous sommes assez portez à croire, tant à cause que nôtre orgueil nous fait aimer l'indépendance, que parce que la raison nous apprend qu'en effet la plupart des maux qui nous affligent véritablement, ne seroient pas capables de nous affliger, si toutes choses étoient dans l'ordre.

Mais Dieu nous a donné un corps, & par ce corps il nous a unis à toutes les choses sensibles. Le peché nous a assujettis à ce corps, & par notre corps il nous a rendu dépendans de toutes les choses sensibles. C'est l'ordre de la nature, c'est la volonté du Créateur, que tous les êtres qu'il a faits, tiennent les uns aux autres. Ainsi nous sommes unis à toutes choses, & c'est le peché du premier homme qui nous a rendu dépendans de tous les êtres ausquels Dieu nous avoit seulement unis. Ainsi il n'y a personne presentement qui ne soit uni & assujetti tout ensemble à son corps, & par son corps à ses parens, à ses amis, à sa ville, à son Prince, à sa patrie, à son habit, à sa maison, à sa terre, à son cheval, à son chien, à toute la terre, au soleil, aux étoiles, à tous les cieux.

Il est donc ridicule de dire aux hommes qu'il dépend d'eux d'etre heureux, d'être sages, d'être libres ; & c'est se mocquer d'eux que de les avertir serieusement de ne point s'affliger de la perte de leurs amis ou de leurs biens. Car de même qu'il est ridicule d'avertir les hommes de ne point sentir de douleur

lorſqu'on les frappe, ou de ne point ſentir de plaiſir lorſqu'ils mangent avec appetit: ainſi les Stoïciens n'ont pas raiſon, ou peut-être ils ſe raillent de nous, lors qu'ils nous prêchent de n'être point affligez de la mort d'un pere, de la perte de nos biens, d'un exil, d'une priſon, & de choſes ſemblables; & de ne point nous réjouïr dans les heureux ſuccez de nos affaires: car nous ſommes unis à nôtre patrie, à nos biens, à nos parens, &c, par une union naturelle, & qui préſentement ne dépend point de nôtre volonté.

Je veux bien que la raiſon nous apprenne que nous devons ſouffrir l'exil ſans triſteſſe; mais la même raiſon nous apprend que nous devons auſſi ſouffrir qu'on nous coupe un bras ſans douleur. L'ame eſt au deſſus du corps, & ſelon la lumiére de la raiſon, ſon bonheur ou ſon mal-heur ne doivent pas dépendre de lui. Mais l'expérience nous prouve aſſez que les choſes ne ſont point comme nôtre raiſon nous dit qu'elles doivent être, & il eſt ridicule de philoſopher contre l'expérience.

Ce n'eſt pas ainſi que les Chrétiens philoſophent. Ils ne nient pas que la douleur ne ſoit un mal; qu'il n'y ait de la peine dans la deſunion des choſes, auſquelles nous ſommes unis par la nature, & qu'il ne ſoit difficile de ſe délivrer de l'eſclavage où le peché nous a reduits. Ils tombent d'accord que c'eſt un déſordre que l'ame dépende de ſon corps: mais ils reconnoiſſent qu'elle en dépend; & de telle maniére qu'elle ne ſe peut délivrer de ſa dépendance que par la grace de JESUS CHRIST: *Je ſens*, dit Saint Paul, *une loi dans mon corps qui combat contre la loi de mon eſprit, & qui me rend eſclave de la loi du peché, qui eſt dans mes membres. Mal-heureux que je ſuis qui me délivrera de ce corps de mort? ce ſera la grace de Dieu par* JESUS-CHRIST *nôtre Seigneur.* Le fils de Dieu, ſes Apôtres & tous ſes véritables Diſciples recommandent ſur tout la patience, parce qu'ils ſçavent qu'il y a de la miſére à ſouffrir, quand on veut

vivre en homme de bien. Enfin les vrais Chrétiens ou les véritables Philosophes ne disent rien qui ne soit conforme au bon sens & à l'experience; mais toute la nature résiste sans cesse à l'opinion ou à l'orgueil des Stoïques.

Les Chrétiens sçavent que pour se delivrer en quelque maniére de la dépendance où ils sont, ils doivent travailler à se priver de toutes les choses dont ils ne peuvent joüir sans plaisir, & être privez sans douleur, que c'est là le seul moyen de conserver la paix, & la liberté de l'esprit qu'ils ont reçeuës par la grace de leur libérateur. Les Stoïciens au contraire suivant les fausses idées de leur Philosophie chimerique s'imaginent d'être sages & heureux, & qu'il n'y a qu'à penser à la vertu & à l'independance pour devenir vertueux & indépendans. Le bons sens & l'expérience nous assurent que le meilleur moyen pour ne point souffrir la douleur d'une piqûre, c'est qu'il ne faut point se piquer. Mais les Stoïciens disent: piquez, & je vais par la force de mon esprit & par le secours de ma Philosophie, me séparer de mon corps de telle sorte, que je ne m'inquiéterai point de ce qui s'y passe. J'ai des preuves démonstratives que mon bonheur n'en dépend point, que la douleur n'est point un mal; & vous verrez par l'air de mon visage & par la contenance ferme de tout le reste de mon corps, que ma Philosophie me rend invulnerable.

Leur orgueil leur soûtient le courage; mais il n'empéche pas qu'ils ne souffrent effectivement la douleur avec inquiétude, & qu'ils ne soient miserables. Ainsi l'union qu'ils ont avec leur corps n'est point détruite, ni leur douleur dissipée: mais c'est que l'union qu'ils ont avec les autres hommes, fortifiée par le desir de leur estime, résiste en quelque sorte à cette autre union qu'ils ont avec leur propre corps. La vûë sensible de ceux qui les regardent, & ausquels ils sont unis arrête le cours des esprits qui accompagne la douleur, & efface sur leur visage l'air qu'elle

qu'elle y imprimoit : car, si personne ne le regardoit, cet air de fermeté & de liberté d'esprit s'évanoüiroit incontinent. Ainsi les Stoïciens ne résistent en quelque façon à l'union qu'ils ont avec leur corps, qu'en se rendant davantage esclaves des autres hommes, ausquels ils sont unis par la passion de la gloire. C'est donc une verité constante que tous les hommes sont unis à toutes les choses sensibles, & par la nature, & par la concupiscence: On le reconnoît assez par expérience, quoique la raison semble s'y opposer, & presque toutes les actions des hommes en sont des preuves sensibles & démonstratives.

Cette union qui est généralement dans tous les hommes, n'est pas d'une égale étenduë ni d'une égale force dans tous les hommes. Car comme elle suit la connoissance de l'esprit, on peut dire que l'on n'est pas actuellement uni aux objets que l'on ne connoît pas. Un païsan dans sa chaumine ne prend point de part à la gloire de son Prince & de sa patrie, mais seulement à la gloire de son village & de ceux d'alentour, parce que sa connoissance ne s'étend que jusques-là.

2. L'union aux objets sensibles que l'on a vûs est plus forte que l'union à ceux que lon a seulement imaginés, & dont on a seulement ouï parler. C'est par le sentiment que nous nous unissons plus étroitement aux choses sensibles; car le sentiment produit de bien plus grandes traces dans le cerveau, & excite un mouvement d'esprits bien plus violent que la seule imagination.

3. Cette union n'est pas si forte dans ceux qui la combattent sans cesse pour s'attacher aux biens de l'esprit, que dans les autres qui suivent les mouvemens de leurs passions & qui s'y laissent assujettir: car la cupidité l'augmente & la fortifie.

Enfin les differens emplois, les differentes conditions, aussi bien que les differentes dispositions d'esprit, mettent une difference considerable dans l'union sensible qu'ont les hommes aux biens de la ter-

CHAP. II.

re. Les grands tiennent à bien plus de choses que les autres, leur esclavage a plus d'étenduë. Un General d'armée tient à tous ses soldats par ce que tous ses soldats le considérent. C'est souvent cet esclavage qui fait sa generosité: & le desir d'être estimé de tous ceux à qui il est en vûë l'oblige souvent à sacrifier d'autres desirs plus sensibles ou plus raisonnables. Il en est de même des superieurs, & de ceux qui sont en quelque considération dans le monde. C'est souvent la vanité qui anime leur vertu; parce que l'amour de la gloire, est d'ordinaire plus fort que l'amour de la vérité. Je parle ici de l'amour de la gloire, non comme d'une simple inclination, mais comme d'une passion; parce qu'en effet cét amour peut être sensible, & qu'il est souvent accompagné d'émotions d'esprits assez vives & assez violentes.

Les differens âges & les differens sexes sont encore des causes principales de la difference des passions des hommes. Les enfans n'aiment pas les mêmes choses que les hommes faits & les vieillards; ou ils ne les aiment pas avec tant de force & de constance. Les femmes ne tiennent qu'à leur famille & à leur voisinage, mais les hommes tiennent à toute leur patrie: c'est à eux à la deffendre; ils aiment les grandes charges, les honneurs, le commandement.

Il y a une si grande varieté dans les emplois & dans les engagemens où les hommes se trouvent, qu'il est impossible de l'expliquer. La disposition de l'esprit d'un homme marié n'est pas la même que celle d'un homme qui ne l'est pas. La pensée de sa famille l'occupe souvent presque tout entier. Les Religieux n'ont pas l'esprit ni le cœur tourné comme les hommes du monde, ni même comme les Ecclesiastiques: ils sont unis à moins de choses, mais ils y sont attachez plus fortement. On peut ainsi parler en général des differens états où les hommes se trouvent; mais on ne peut expliquer les petits engagemens sensibles, qui sont presque tous differens en chaque personne en particulier; car il arrive assez souvent que les hom-

mes

mes ont des engagemens particuliers entiérement opposez à ceux qu'ils devroient avoir par rapport à leur condition. Mais quoi que l'on puisse exprimer en général les differens caractéres d'esprit, & les differentes inclinations des hommes & des femmes, des vieillards & des jeunes gens, des riches & des pauvres, des sçavans & des ignorans, enfin des differens sexes, des differens âges, & des differens emplois: cependant ces choses sont trop connuës de tous ceux qui vivent parmi le monde, & qui pensent à ce qu'ils y voient, pour en grossir ce Livre. Il ne faut qu'ouvrir les yeux pour s'instruire agréablement & solidement de ces choses. Pour ceux qui aiment mieux les lire en grec, que de les apprendre par quelque reflexion sur ce qui se passe devant leurs yeux, ils peuvent lire le second Livre de la Rhetorique d'Aristote. C'est je croi le meilleur ouvrage de ce philosophe, parce qu'il y dit peu de choses dans lesquelles on se puisse tromper, & qu'il se hazarde rarement de prouver ce qu'il y avance.

Il est donc évident que cette union sensible de l'esprit des hommes à tout ce qui a quelque rapport à la conservation de leur vie, ou de la societé dont ils se considerent comme parties, est differente en differentes personnes puisqu'elle est plus étenduë dans ceux qui ont plus de connoissance, qui sont de plus grande condition, qui ont de plus grands emplois, & qui ont l'imagination plus spatieuse; & qu'elle est plus étroite, & plus forte dans ceux qui sont plus sensibles, qui ont l'imagination plus vive, & qui suivent plus aveuglément les mouvemens de leurs passions.

Il est extrémement utile de faire souvent réfléxion sur les maniéres presqu'infinies dont les hommes sont liez aux objets sensibles; & un des meilleurs moyens pour se rendre assez sçavant dans ces choses, c'est de s'étudier & de s'observer soi-même. C'est par l'experience de ce que nous sentons dans nous-mêmes, que nous nous instruisons avec une entiére assurance de toutes les inclinations des autres hommes, & que nous

Chap. I. nous connoissons avec quelque certitude une grande partie des passions ausquelles ils sont sujets. Que si nous ajoûtons à ces expériences la connoissance des engagemens particuliers où ils se trouvent, & celle des jugemens propres à chacune des passions, desquels nous parlerons dans la suite, nous n'aurons peut être pas tant de difficulté à deviner la plûpart de leurs actions, que les Astronomes en ont à prédire les éclipses. Car encore que les hommes soient libres, il est trés-rare qu'ils fassent usage de leur liberté, contre leurs inclinations naturelles & leurs passions violentes.

Avant que de finir ce Chapitre il faut encore que je fasse remarquer, que c'est une des loix de l'union de l'ame avec le corps, que toutes les inclinations de l'ame, même de celles qu'elle a pour les biens qui n'ont point de rapport au corps soient accompagnées des émotions des esprits animaux, qui rendent ces inclinations sensibles; parce que l'homme n'étant point un esprit pur, il est impossible qu'il ait quelque inclination toute pure sans mélange de quelque passion petite ou grande. Ainsi l'amour de la vérité, de la justice, de la vertu de Dieu même, est toûjours accompagné de quelques mouvemens d'esprits qui rendent cet amour sensible, quoi qu'on ne s'en apperçoive pas, à cause que l'on a presque toûjours d'autres sentimens plus vifs: de même que la connoissance des choses spirituelles est toûjours accompagnée de quelques traces du cerveau qui rendent cette connoissance plus vive, mais d'ordinaire plus confuse. Il est vrai que bien souvent on ne reconnoît pas que l'on imagine quelque peu, dans le même tems que l'on conçoit une verité abstraite. La raison en est que ces veritez n'ont point d'images ou de traces instituées de la nature pour les représenter, & que toutes les traces qui les réveillent, n'ont point d'autre rapport avec elles, que celui de la volonté des hommes ou le hazard y a mis. Car les Arithmeticiens, & les Analystes même, qui ne considérent que des choses abstraites, se servent

tres-

tres-fort de leur imagination pour arrêter la vûe de leur esprit sur leurs idées. Les chiffres, les lettres de l'alphabet, & les autres figures qui se voyent ou qui s'imaginent, sont toûjours jointes aux idées qu'ils ont des choses; quoi que les traces qui se forment de ces caractéres n'y ayent point de rapport, & qu'ainsi elles ne les rendent point fausses ni confuses: ce qui fait que par un usage reglé de chiffres & de lettres, ils découvrent des veritez tres-difficiles, & que sans cela il seroit impossible de découvrir.

Les idées des choses, qui ne peuvent être apperçuës que par l'esprit pur, pouvant donc être liées avec les traces du cerveau: & la vûë des objets que l'on aime, que l'on hait, que l'on craint par une inclination naturelle, pouvant être accompagnée du mouvement des esprits: il est visible que la pensée de l'éternité, la crainte de l'enfer, l'esperance d'une felicité éternelle, quoique ce soient des objets qui ne frappent point les sens, peuvent exciter en nous des passions violentes.

Ainsi nous pouvons dire que nous sommes unis d'une maniére sensible, non seulement à toutes les choses qui ont rapport à la conservation de la vie; mais encore aux choses spirituelles, ausquelles l'esprit est uni immediatement par lui-même. Il arrive mêmes tres-souvent que la Foi, la Charité, & l'amour propre rendent cette union aux choses spirituelles plus forte, que celle par laquelle nous tenons à toutes les choses sensibles. L'ame des véritables Martirs est plus unie à Dieu qu'à leur corps, & ceux qui meurent pour soûtenir une fausse Religion qu'ils croyent vraie, font assez connoître que la crainte de l'enfer a plus de force sur eux que la crainte de la mort. Il y a souvent tant de chaleur & d'entêtement de part & d'autre dans les guerres de Religion & dans la défense des superstitions, qu'on ne peut douter qu'il n'y ait de la passion: & mêmes une passion bien plus ferme & bien plus constante que toutes les autres, parce qu'elle est soûtenuë par les apparences de la raison, aussi bien

dans

CHAP. II. dans ceux qui ſont trompez que dans les autres.

Nous ſommes donc unis par nos paſſions à tout ce qui nous paroît être le bien ou le mal de l'eſprit, comme à tout ce qui nous paroît être le bien ou le mal du corps. Il n'y a rien que nous puiſſions connoître avoir quelque rapport avec nous, qui ne ſoit capable de nous agiter ; & de toutes les choſes que nous connoiſſons, il n'y en a aucune qui n'ait quelque rapport avec nous. Nous prenons toûjours quelque interêt dans les véritez mêmes les plus abſtraites, lors que nous les connoiſſons, parce qu'au moins il y a ce rapport entr'elles & nôtre eſprit que nous les connoiſſons. Elles ſont nôtres pour ainſi dire par nôtre connoiſſance. Nous ſentons qu'on nous bleſſe lors qu'on les combat, & ſi l'on nous bleſſe, il eſt certain que l'on nous agite, & que l'on nous inquiéte. Ainſi les paſſions ont une domination ſi vaſte & ſi étenduë, qu'il eſt impoſſible de concevoir aucune choſe, à l'égard de laquelle on puiſſe aſſurer, que tous les hommes ſoient exemts de leur empire. Mais voyons préſentement quelle eſt leur nature, & tâchons de découvrir toutes les choſes qu'elles renferment.

CHAP. III.

CHAPITRE III.

Explication particuliere de tous les changemens qui arrivent au corps & à l'ame dans les paſſions.

ON peut diſtinguer ſept choſes dans chacune de nos paſſions, excepté l'admiration, laquelle auſſi n'eſt qu'une paſſion imparfaite.

La premiére choſe eſt le jugement que l'eſprit porte d'un objet, ou plûtôt c'eſt la vûë confuſe, ou diſtincte du rapport qu'un objet a avec nous.

La ſeconde eſt une nouvelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet, ſuppoſé qu'il ſoit ou qu'il paroiſſe un bien. Avant cette vûë le mouvement naturel de l'ame, ou étoit indéterminé,

c'est-à-dire qu'il se portoit vers le bien en général, ou il étoit déterminé ailleurs par la connoissance de quelqu'autre objet particulier. Mais dans le moment que l'esprit apperçoit le rapport que cét objet nouveau a avec lui, ce mouvement général de la volonté est aussitôt déterminé conformément à ce que l'esprit apperçoit. L'ame s'approche de cét objet par son amour, afin de le goûter, & de reconnoître son bien par le sentiment de douceur, que l'Auteur de la nature lui donne comme une récompense naturelle de ce qu'elle se porte au bien. Elle jugeoit que cét objet étoit un bien par une raison abstraite & qui ne la touchoit pas: mais elle en demeure convaincuë par l'efficace du sentiment; & plus ce sentiment est vif, plus elle s'attache au bien qui semble le produire.

Mais, si cet objet particulier est consideré comme mauvais, ou comme capable de nous priver de quelque bien, il n'arrive point de nouvelle détermination au mouvement de la volonté; mais seulement une augmentation de mouvement vers le bien opposé à cet objet qui paroît mauvais, laquelle augmentation est d'autant plus grande, que le mal paroît plus à craindre. Car en effet on ne hait, que parce que l'on aime, & le mal qui est hors de nous, n'est jugé mal, que par rapport au bien dont il nous prive. Ainsi le mal étant consideré comme la privation du bien, fuir le mal, c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien. Il n'arrive donc point de nouvelle détermination dans le mouvement naturel de la volonté à la rencontre d'un objet qui nous déplaît; mais seulement un sentiment de douleur, de dégoût, ou d'amertume, que l'Auteur de la nature imprime en l'ame comme une peine naturelle de ce qu'elle est privée du bien. La raison toute seule ne suffisoit pas pour l'y porter, il falloit encore ce sentiment affligeant & pénible pour la réveiller. Ainsi dans toutes les passions tous les mouvemens de l'ame vers le bien ne sont que des mouvemens d'amour. Mais parce qu'on est touché de divers sentimens selon les differentes.

* Avant le peché ce sentiment n'étoit point une peine mais seule-

rentes circonstances qui accompagnent la vûë du bien, & le mouvement de l'ame vers le bien ; on confond les sentimens avec les émotions de l'ame, & on imagine autant de differens mouvemens dans les passions qu'il y a de differens sentimens.

Or il faut ici remarquer que la douleur est un mal réel & véritable, & qu'elle n'est pas plus la privation du plaisir, que le plaisir est la privation de la douleur; car il y a difference entre ne point sentir de plaisir ou être privé du sentiment de plaisir, & souffrir actuellement de la douleur. Ainsi tout mal n'est pas tel précisément à cause qu'il nous prive du bien: mais seulement, comme je me suis expliqué, le mal qui est hors de nous, & qui n'est point une maniére d'être qui soit en nous. Neanmoins comme par les biens & les maux, on entend d'ordinaire les choses bonnes & mauvaises, & non pas les sentimens de plaisir & de douleur, qui sont plûtôt les marques naturelles par lesquelles l'ame distingue le bien d'avec le mal ; il semble qu'on peut dire sans équivoque, que le mal n'est que la privation du bien, & que le mouvement naturel de l'ame, qui éloigne du mal, est le méme que celui qui la porte au bien. Car enfin tout mouvement naturel étant une impression de l'Auteur de la nature, qui n'agit que pour lui, & qui ne peut nous tourner que vers lui, le véritable mouvement de l'ame est toûjours essentiellement amour du bien, & n'est que par accident fuite du mal.

Il est vrai que la douleur se peut considérer comme un mal;& en ce sens le mouvement des passions qu'elle excite n'est point réel, car on ne veut point la douleur: & si l'on veut positivement que la douleur ne soit pas, c'est qu'on veut positivement la conservation ou la perfection de son être.

Comment un avertissement; parce que comme j'ai déja dit, Adam pouvoit lorsqu'il le vouloit arréter le mouvement des esprits animaux qui causoient la douleur. Ainsi s'il sentoit de la douleur, c'est qu'il le vouloit bien: ou plûtôt il n'en sentoit point, parce qu'il n'en vouloit point sentir.

La troisiéme chose qu'on peut remarquer dans chacune de nos passions, est le sentiment qui les accompagne: sentiment d'amour, d'aversion, de desir, de joie, de tristesse. Ces sentimens sont toûjours differens dans les differentes passions.

La quatriéme est une nouvelle détermination du cours des esprits & du sang vers les parties extérieure du corps & vers celles du dedans. Avant la vûë de l'objet de la passion, les esprits animaux étoient répandus dans tout le corps, pour en conserver généralement toutes les parties: mais à la presence du nouvel objet toute cette œconomie se trouble. La plûpart des esprits sont poussez dans les muscles des bras, des jambes, du visage & de toutes les parties exterieures du corps afin de le mettre dans la disposition propre à la passion qui domine; & de lui donner la contenance & le mouvement nécessaire pour l'acquisition du bien, ou pour la fuite du mal qui se présente. Que si ses propres forces ne lui suffisent pas dans le besoin qu'il en a, ces mêmes esprits sont distribüez de telle maniére, qu'ils lui font proferer machinalement certaines paroles & certains cris, & qu'ils répandent sur son visage & sur le reste de son corps un certain air capable d'agiter les autres de la même passion dont il est émû. Car comme les hommes & les animaux tiennent ensemble par les yeux & par les oreilles, lors que quelqu'un est agité, il ébranle necessairement tous ceux qui le regardent & qui l'entendent, & il fait naturellement sur leur imagination une impression qui les interesse à sa conservation.

CHAP. III.

Pour le reste des esprits animaux, il descend avec violence dans le cœur, les poûmons, le foie, la rate, & les autres visceres, afin de tirer contribution de toutes ces parties, & de les hâter de fournir en peu de tems les esprits néceslaires pour conserver le corps dans l'action extraordinaire où il doit être.

La cinquiéme est l'émotion sensible de l'ame qui se sent agitée par ce débordement inopiné d'esprits. Cette émotion sensible de l'ame accompagne toûjours ce mouvement d'esprits, afin qu'elle prenne part à tout ce qui touche le corps; de même que le mouvement des esprits s'excite dans le corps, dés que l'ame est portée vers quelque objet, L'ame étant unie au corps, & le corps à l'ame, leurs mouvemens sont réciproques.

La

CHAP. III.

La sixiéme sont des sentimens differens, d'amour, d'aversion, de joie, de desir, de tristesse, causez non par la vûë intellectuelle du bien ou du mal, comme ceux dont on vient de parler, mais par les differens ébranlemens que les esprits animaux causent dans le cerveau.

La septieme est un certain sentiment de joie ou plûtôt de douceur interieure, qui arrête l'ame dans sa passion, & qui lui témoigne qu'elle est dans l'état où il est à propos qu'elle soit par rapport à l'objet qu'elle considére. Cette douceur intérieure accompagne généralement toutes les passions, celles qui naissent de la vûë d'un mal, aussi bien que celles qui naissent de la vûë d'un bien, la tristesse comme la joie. C'est cette douceur qui nous rend toutes nos passions agréables, & qui nous porte à y consentir, & à nous y abandonner. Enfin c'est cette douceur qu'il faut vaincre par la douceur de la grace, & par la joie de la foi & de la raison. Car, comme la joie de l'esprit résulte toujours de la connoissance certaine ou évidente, que l'on est dans le meilleur état où l'on puisse être par rapport aux choses qu'on apperçoit: ainsi la douceur des passions est une suite naturelle du sentiment confus que l'on a, qu'on est dans le meilleur état où l'on puisse être par rapport aux choses que l'on sent. Or il faut vaincre par la joie de l'esprit & par la douceur de la grace, la fausse douceur de nos passions qui nous rend esclaves des biens sensibles.

Toutes ces choses que nous venons de dire se rencontrent dans toutes les passions, si ce n'est lors qu'elles s'excitent par des sentimens confus, & que l'esprit n'apperçoit point ni de bien ni de mal qui les puisse causer, car alors il est évident que les trois premieres choses ne s'y rencontrent point.

On voit aussi que toutes ces choses ne sont point libres, qu'elles sont en nous sans nous, & même malgré nous depuis le peché: & qu'il n'y a que le consentement de nôtre volonté qui dépende véritablement de nous. Mais il semble à propos d'expliquer plus

plus au long toutes ces choſes, & de les rendre plus ſenſibles par quelques exemples.

Suppoſons donc qu'un homme reçoive actuellement quelque affront, ou qu'étant naturellement d'une imagination forte & vive, ou échauffée par quelque accident, comme par une maladie, ou par une retraite de chagrin & de mélancholie, il ſe figure dans ſon cabinet que tel, qui ne penſe pas mémes à lui, eſt en état & dans la volonté de lui nuire. La vûë ſenſible ou l'imagination du rapport des actions de ſon ennemi avec ſes deſſeins, ſera la premiere cauſe de ſa paſſion.

Il n'eſt pas même abſolument néceſſaire que cét homme reçoive ou s'imagine recevoir quelque affront, afin que le mouvement de ſa volonté reçoive quelque nouvelle détermination: il ſuffit pour cela qu'il le penſe par l'eſprit ſeul, & ſans que le corps y ait de part. Mais comme cette nouvelle détermination ne ſeroit pas une détermination de paſſion, mais une pure inclination tres-foible & tres-languiſſante, il faut plûtôt ſuppoſer que cét homme ſouffre actuellement quelque grande oppoſition dans ſes deſſeins, ou qu'il s'imagine fortement qu'on lui en doit faire, que d'en ſuppoſer un autre dont le ſens & l'imagination n'ayent point ou preſque point de part à ſa connoiſſance.

La ſeconde choſe que l'on peut conſidérer dans la paſſion de cet homme, eſt une augmentation du mouvement de ſa volonté vers le bien, dont ſon ennemi réel ou imaginaire lui veut empêcher la poſſeſſion: & cette augmentation eſt d'autant plus grande, que l'oppoſition qu'on lui veut faire, lui paroît plus forte. Il ne hait d'abord ſon ennemi, que parce qu'il aime le bien, & ſa haine eſt d'autant plus grande que ſon amour eſt plus fort; parce que le mouvement de ſa volonté dans ſa haine n'eſt en effet ici qu'un mouvement d'amour, le mouvement de l'ame vers le bien n'étant pas different de celui par lequel on en fuit la privation, comme l'on a déja dit.

La

CHAP. III. La troisiéme chose est le sentiment convenable à la passion, & dans celle-ci c'est un sentiment de haine. Le mouvement de la haine est le même que celui de l'amour, mais le sentiment de la haine est tout different de celui de l'amour, ce que chacun peut sçavoir par sa propre expérience. Les mouvemens sont des actions de la volonté: Les sentimens sont des modifications de l'esprit. Les mouvemens de la volonté sont les causes naturelles des sentimens de l'esprit; & ces sentimens de l'esprit entretiennent à leur tour les mouvemens de la volonté dans leur détermination. Le sentiment de haine est en cet homme une suite naturelle du mouvement de sa volonté, qui s'est excité à la vûë du mal; & ce mouvement est ensuite entretenu par le sentiment dont il est la cause.

Ce que nous venons de dire de cét homme lui pouroit arriver quand mêmes il n'auroit point de corps. Mais parce qu'il est composé de deux parties naturellement unies, les mouvemens de son esprit se communiquent à son corps, & ceux de son corps à son esprit. Ainsi la nouvelle détermination, l'augmentation du mouvement de sa volonté, produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des esprits animaux, laquelle est toûjours differente dans toutes les passions, quoique le mouvement de l'ame soit presque toûjours le même.

Les esprits sont donc poussez avec force dans les bras, les jambes, & le visage pour donner au corps la disposition nécessaire à la passion; & pour répandre sur le visage l'air que doit avoir un homme que l'on offense, par rapport à toutes les circonstances de l'injure qu'il reçoit, & à la qualité ou à la force de celui qui la fait, & de celui qui la souffre. Et cét épanchement des esprits est d'autant plus fort, plus abondant & plus promt, que le bien est plus grand, que l'opposition est plus forte, & que le cerveau en est plus vivement frappé.

Si donc la personne de laquelle nous parlons ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit

reçoit une réelle, mais legere & qui ne fasse point d'ébranlement considérable dans son cerveau, l'épanchement des esprits animaux sera foible & languissant; & il ne sera peut-être pas assez grand pour changer la disposition du corps ordinaire & naturelle. Mais si l'injure est atroce, & que son imagination soit échauffée, il se fera un grand ébranlement dans son cerveau, & les esprits se répandront avec tant de force, qu'ils formeront en un moment sur son corps l'air & la contenance de la passion qui domine. S'il est assez fort pour vaincre, son air sera menaçant & fier. S'il est foible, & qu'il ne puisse resister au mal qui va l'accabler, son air sera humble & soûmis. Ses gemissemens & ses pleurs excitant naturellement dans les assistans, & même dans son ennemi des mouvemens de compassion, ils en tireront le secours qu'il ne pouvoit esperer de ses propres forces. Il est vrai que si les assistans, & l'ennemi de ce misérable, ont déja les esprits & les fibres de leur cerveau ébranlez d'un mouvement violent, & contraire à celui qui fait naître la compassion dans l'ame, les gemissemens de cet homme ne feront que l'augmenter, & son malheur seroit inévitable, s'il demeuroit toûjours dans le même air, & dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvû; car à la vûë de la perte prochaine d'un grand bien, il se forme naturellement sur le visage des caracteres de rage & de desespoir si vifs & si surprenans, qu'ils désarment les plus passionnez & les rendent comme immobiles. Cette vûë terrible & inopinée des traits de la mort peints par la main de la nature sur le visage d'un misérable, arrête dans l'ennemi même qui en est frappé, le mouvement des esprits & du sang qui le portoient à la vengeance: & dans ce moment de faveur & d'audiance, la nature retraçant l'air humble & soûmis sur le visage de ce misérable, qui commence à esperer à cause de l'immobilité & du changement d'air de son ennemi, les esprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'é-

toient pas capables un moment auparavant: de sorte qu'il entre machinalement dans des mouvemens de compassion, qui inclinent naturellement son ame à se rendre aux raisons de la charité & de la misericorde.

Un homme passionné ne pouvant sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur, & un ébranlement assez fort, pour donner au corps une contenance forcée & extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette personne, reçoivent à la vûë de quelque mal les secousses & les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux qui ont communication au cœur, les humeurs propres pour produire les esprits que la passion demande. Car les esprits animaux se répandant dans les nerfs qui vont au foie, à la rate, au pancreas, & géneralement à tous les visceres, ils les agitent & les secoüent, & ils expriment par leur agitation les humeurs que ces parties conservent pour les besoins de la machine.

Mais si ces humeurs couloient toûjours de la méme maniére dans le cœur; si elles y recevoient une pareille fermentation en divers tems; & si les esprits qui en sont formez montoient également dans le cerveau, on ne verroit pas des changemens si promts dans les mouvemens des passions. La vûë d'un Magistrat, par exemple, n'arrêteroit pas en un instant l'emportement d'un furieux qui court à la vengeance, & son visage tout ardent de sang & d'esprits ne deviendroit pas tout d'un coup blême & mourant par l'apprehension de quelque supplice.

Ainsi, pour empêcher que ces humeurs mélées avec le sang, n'entrent toûjours de la même maniére dans le cœur, il y a des nerfs qui en environnent les entrées; lesquels en se serrant & en se relâchant par l'impression que la vûë de l'objet & la force de l'imagination produisent dans les esprits, ferment & ouvrent le chemin à ces humeurs. Et afin d'empêcher

que

que les mêmes humeurs ne reçoivent une pareille agitation, & une pareille fermentation dans le cœur en divers tems; il y a d'autres nerfs qui en causent les battemens; & ces nerfs n'étant pas également agitez dans les différens mouvemens des esprits, ne poussent pas le sang avec la même force dans les artéres. D'autres nerfs répandus dans le poûmon distribuënt l'air au cœur, en serrant & en rélâchant les branches du canal qui sert à la respiration, & ils réglent de cette sorte la fermentation du sang par rapport aux circonstances de la passion qui domine.

Enfin pour régler avec plus de justesse & de promtitude le cours des esprits, il y a des nerfs qui environnent les artéres, tant celles qui menent au cerveau, que celles qui conduisent le sang à toutes les autres parties du corps. De sorte que l'ébranlement du cerveau, qui accompagne la vûë inopinée de quelque circonstance à cause de laquelle il est à propos de changer tous les mouvemens de la passion, détermine subitement le cours des esprits vers les nerfs qui environnent ces artéres, pour fermer par leur contraction le passage au sang qui monte vers le cerveau, & l'ouvrir par leur relâchement à celui qui se répand dans toutes les autres parties du corps.

Ces artéres qui portent le sang vers le cerveau étant libres, & toutes celles qui le répandent dans tout le reste du corps, étant fortement liées par ces nerfs, la tête doit être toute remplie de sang, & le visage en doit être tout couvert. Mais quelque circonstance venant à changer l'ébranlement du cerveau qui causoit cette disposition dans ces nerfs, les artéres liées se délient, & les autres au contraire se serrent fortement. Ainsi la tête se trouve vuide de sang, la pâleur se peint sur le visage, & le peu de sang qui sort du cœur, & que les nerfs dont nous avons parlé y laissent entrer pour entretenir la vie, descend presque tout dans les parties basses du corps: le cerveau manque d'esprits animaux, & tout le reste du corps est saisi de foiblesse & de tremblement.

CHAP. III. Pour expliquer & prouver en détail les choses que nous venons de dire, il seroit nécessaire de donner une connoissance génerale de la Physique, & une particuliére du corps humain. Mais ces deux sciences sont encore trop imparfaites pour conserver toute l'exactitude que je souhaitterois : outre que si je poussois plus avant cette matiére, cela me conduiroit bien-tôt hors de mon sujet ; car il me suffit de donner ici une idée grossiére & génerale des passions, pourvû que cette idée ne soit point fausse.

Ces ébranlemens du cerveau, & ces mouvemens du sang & des esprits sont la quatriéme chose qui se trouve dans chacune de nos passions, & ils produisent la cinquiéme qui est l'émotion sensible de l'ame.

Dans l'instant que les esprits animaux sont poussez du cerveau dans le reste du corps, pour y produire les mouvemens propres à entretenir la passion, l'ame est poussée vers le bien qu'elle apperçoit : & cela d'autant plus fortement que les esprits sortent du cerveau avec plus de force, parce que c'est le même ébranlement du cerveau qui agite l'ame & les esprits animaux.

Le mouvement de l'ame vers le bien est d'autant plus grand, que la vûë du bien est plus sensible ; & le mouvement des esprits, qui sortent du cerveau pour se répandre dans le reste du corps, est d'autant plus violent, que l'ébranlement des fibres du cerveau, causé par l'impression de l'objet ou de l'imagination, est plus fort : Ainsi ce même ébranlement du cerveau rendant la vûë du bien plus sensible, il est nécessaire que l'émotion de l'ame dans les passions augmente avec la même proportion que le mouvement des esprits.

Ces émotions de l'ame ne sont pas différentes de celles qui suivent immédiatement de la vûë intellectuelle du bien desquelles nous avons parlé : elles sont seulement plus fortes & plus vives, à cause de l'union de l'ame & du corps, & que cette vûë qui les produit est sensible.

La sixiéme chose qui se rencontre est le sentiment de la passion, sentiment d'amour, d'aversion, de desir, de joye, de tristesse. Ce sentiment n'est point different de celui dont on a déja parlé ; il est seulement plus vif, parceque le corps y a beaucoup de part. Mais il est toûjours suivi d'un certain sentiment de douceur, qui nous rend toutes nos passions agreables, & c'est la derniere chose qui se trouve dans chacune de nos passions, comme nous avons déja dit. CHAP. III.

La cause de ce dernier sentiment est telle. A la vûë de l'objet de la passion, ou de quelque circonstance nouvelle ; une partie des esprits animaux sont poussez de la tête vers les parties extérieures du corps, pour le mettre dans la contenance que demande la passion ; & quelques autres esprits descendent avec force dans le cœur, les poûmons, & les visceres pour en tirer les secours nécessaires, ce que nous avons déja assez expliqué. Or il n'arrive jamais que le corps soit dans l'état où il doit être, que l'ame n'en reçoive beaucoup de satisfaction : & il n'arrive jamais que le corps soit dans un état contraire à son bien & à sa conservation, que l'ame ne souffre beaucoup de peine. Ainsi lors que nous suivons les mouvemens de nos passions, & que nous n'arrêtons point le cours des esprits, que la vûë de l'objet de la passion cause dans nôtre corps, pour le mettre en l'état où il doit être par rapport à cet objet, l'ame reçoit par les loix de la nature ce sentiment de douceur & de satisfaction interieure, à cause que le corps est dans l'état où il doit être. Au contraire, lors que l'ame suivant les regles de la raison, arrête ce cours des esprits & résiste à ces passions, elle souffre de la peine à proportion du mal qui en pourroit arriver au corps.

Car de même que la reflexion que l'ame fait sur elle, est nécessairement accompagnée de la joye ou de la tristesse de l'esprit, & ensuite de la joye ou de la tristesse des sens, lors que faisant son devoir & se soûmettant aux ordres de Dieu, elle reconnoît qu'elle est dans l'état où elle doit être, ou que s'abandon-

CHAP. III. nant à ses passions elle est touchée de remors, qui lui apprennent qu'elle est dans une mauvaise disposition. Ainsi le cours des esprits excité pour le bien du corps est accompagné de joye ou de tristesse sensible, & ensuite de joye ou de tristesse spirituelle: selon que ce cours d'esprits animaux est empêché, ou favorisé par la volonté.

Mais il y a cette différence remarquable entre la joie intellectuelle qui accompagne la connoissance claire du bon état de l'ame, & le plaisir sensible qui accompagne le sentiment confus de la bonne disposition du corps, que la joie intellectuelle est solide, sans remors, & aussi immuable que la vérité qui la cause, & que la joie sensible est presque toujours accompagnée de la tristesse de l'esprit ou du remors de la conscience, qu'elle est inquiéte, & aussi inconstante que la passion ou l'agitation du sang qui la produit. Enfin la premiere est presque toûjours accompagnée d'une tres-grande joie des sens, lors qu'elle est une suite de la connoissance d'un grand bien que l'ame possede; & l'autre n'est presque jamais accompagnée de quelque joie de l'esprit, quoi quelle soit une suite d'un grand bien, qui arrive seulement au corps, mais qui est contraire au bien de l'ame.

Il est pourtant vrai que sans la grace de JESUS-CHRIST, la douceur que l'ame goûte en s'abandonnant à ses passions est plus agréable, que celle qu'elle ressent en suivant les régles de la raison. Et c'est cette douceur qui est l'origine de tous les désordres qui ont suivi le peché originel, & elle nous rendroit tous esclaves de nos passions, si le fils de Dieu ne nous délivroit de leur servitude par la délectation de sa grace. Car enfin les choses que je viens de dire pour la joie de l'esprit contre la joie des sens, ne sont vraies que parmi les Chrétiens; & elles étoient absolument fausses dans la bouche de Seneque, d'Epicure même, & enfin de tous les Philosophes qui paroissoient les plus raisonnables: parce que le joug de JESUS-CHRIST, n'est doux qu'à ceux qui appartien-

partiennent à Jesus-Christ, & que sa charge nne nous semble légére, que lors que sa grace la porte avec nous. Chap. III.

CHAPITRE IV.

Chap. IV.

Que les plaisirs & les mouvemens des passions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, & qu'il faut y resister sans cesse. Maniére de combattre le libertinage.

Toutes les choses que nous venons d'expliquer des passions en géneral ne sont point libres: Elles sont en nous sans nous, & il n'y a que le seul consentement de nôtre volonté qui dépende absolument de nous. La vûë du bien est naturellement suivie du mouvement d'amour, du sentiment d'amour, de l'ébranlement du cerveau & du mouvement des esprits, d'une nouvelle émotion de l'ame qui augmente le premier mouvement d'amour, d'un nouveau sentiment de l'ame qui augmente le premier sentiment d'amour, & enfin du sentiment de douceur qui récompense l'ame de ce que le corps est dans l'état où il doit être. Toutes ces choses se passent dans l'ame & dans le corps naturellement & machinalement, je veux dire sans qu'elle y ait part, & il n'y a que nôtre seul consentement qui soit véritablement de nous. C'est aussi ce consentement qu'il faut régler, qu'il faut conserver libre malgré tous les efforts des passions. C'est à Dieu seul à qui il faut soumettre sa liberté: il ne se faut rendre qu'à la voix de l'Auteur de la nature, à l'évidence interieure, aux reproches secrets de sa raison. Il ne faut consentir, que lorsqu'on voit clairement, que l'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir: c'est là la principale régle qu'il faut observer pour éviter l'erreur.

Il n'y a que Dieu seul qui nous fasse voir avec évidence

CHAP. IV.

dence, que nous devons nous rendre à ce qu'il souhaite de nous : il ne faut donc être esclave que de lui seul. Il n'y a point d'évidence dans les attraits & les caresses, dans les menaces & les frayeurs que les passions causent en nous : ce ne sont que des sentimens confus & obscurs ausquels il ne se faut point rendre. Il faut attendre qu'une lumiére plus pure nous éclaire, que ces faux jours des passions se dissipent, & que Dieu parle. Il faut rentrer en nous-mêmes, & chercher en nous celui qui ne nous quitte jamais & qui nous éclaire toûjours. Il parle bas, mais sa voix est distincte, il éclaire peu, mais sa lumiére est pure. Non, sa voix est aussi forte, qu'elle est distincte, sa lumiére est aussi vive & aussi éclatante, qu'elle est pure. Mais nos passions nous tiennent toûjours hors de chez nous, & par leur bruit & leurs tenebres elles nous empêchent d'être instruits de sa voix, & éclairez de sa lumiére. Il parle même à ceux qui ne l'interrogent pas ; & ceux que les passions ont emportez le plus loin, entendent néanmoins quelques-unes de ses paroles : mais des paroles fortes, menaçantes & terribles ; plus perçantes qu'une épée à deux tranchans, qui pénétre jusques dans les replis de l'ame, & qui discerne les pensées & les mouvemens du cœur : car tout est à découvert devant ses yeux, & il ne peut voir les déreglemens des pecheurs, sans leur en faire intérieurement de sanglans reproches. Il faut donc rentrer dans nous-mêmes, & nous rapprocher de lui. Il faut l'interroger, l'écouter, & lui obeïr : car si nous l'écoutons toûjours, nous ne serons jamais trompez, & si nous lui obeïssons toûjours ; nous ne serons jamais assujettis à l'inconstance des passions & aux miséres dûës au peché.

S. Paul aux Heb. c. 4.

Il ne faut pas s'imaginer, comme certains esprits forts, que l'orgueil des passions a reduit à la condition des bêtes, & qui ayant long-temps méprisé la loi de Dieu, semblent enfin n'en connoître plus d'autre que celle de leurs passions infâmes : il ne faut pas, dis-je, s'imaginer comme ces hommes de chair &

de

de sang, que ce soit suivre Dieu & obeïr à la voix de l'Auteur de la nature, que de suivre les mouvemens de ses passions & obeïr aux desirs secrets de son cœur. C'est-là le dernier aveuglement : C'est selon saint Paul la peine temporelle de l'impieté & de l'idolatrie; c'est-à-dire la punition des plus grands crimes. En effet cette peine est d'autant plus grande, qu'au lieu d'appaiser la colere de Dieu, comme toutes les autres punitions de ce monde, elle l'irrite & l'augmente sans cesse, jusqu'au jour terrible auquel cette juste colere éclatera sur les pécheurs.

CHAP. IV.

Aux. Rom. ch. 1.

Cependant leurs raisonnemens ne manquent pas de vray-semblance : ils semblent fort conformes au sens commun : ils sont favorisez des passions, & toute la Philosophie de Zenon ne sçauroit sans doute les détruire. Il faut aimer le bien, disent-ils; le plaisir est le caractere que la nature a attaché au bien, & c'est par ce caractere qui ne peut être trompeur, puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du mal. Il faut fuïr le mal, disent ils encore : la douleur est le caractére que la nature a attaché au mal, & c'est par ce caractére qui ne peut être trompeur puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du bien. On goûte du plaisir, quand on s'abandonne à ses passions : On sent de la peine & de la douleur quand on y resiste. Donc l'Auteur de la nature veut que nous nous abandonnions à nos passions, & que nous n'y resistions jamais; puisque le plaisir & la douleur qu'il nous fait sentir dans ces rencontres, sont des preuves certaines de ses volontez sur nous. C'est donc suivre Dieu que de suivre les desirs de son cœur; & c'est obeïr à sa voix que de se rendre à cet instinct de la nature, qui nous porte à satisfaire nos sens & nos passions. C'est de cette sorte qu'ils se confirment dans leurs opinions infames. C'est ainsi qu'ils tâchent de se mettre à couvert des reproches secrets de leur raison, & Dieu permet pour punition de leurs crimes, qu'ils s'ébloüissent de ces fausses lumiéres. Trompeuses lumiéres qui les aveuglent au lieu de les

Chap. IV. éclairer ; mais qui les aveuglent d'un aveuglement qu'ils ne sentent point, & dont ils ne souhaitent pas même d'être gueris. Dieu les livre à un sens reprouvé, il les abandonne aux desirs de leur cœur, à des passions honteuses, à des actions indignes de l'homme, comme parle l'Ecriture, afin qu'aprés s'être engraissez dans leurs débauches, ils soient dans toute l'éternité les victimes du sacrifice, de sa colere.

Mais il faut délier le nœud de la difficulté qu'ils proposent. La secte de Zenon n'ayant pû le délier l'a coupé d'abord, en niant que le plaisir fût un bien, & que la douleur fût un mal. Mais cette défaite est bien cavaliére pour des Philosophes, & je ne croi pas qu'elle fasse changer de sentiment à ceux qui reconnoissent par expérience qu'une grande douleur est une grande misére. Ainsi Zenon & toute la Philosophie payenne ne peut résoudre la difficulté proposée par les Epicuriens, & il faut avoir recours à une autre Philosophie plus solide & plus éclairée.

Il est vray que le plaisir est bon & que la douleur est mauvaise ; que c'est le plaisir & la douleur que l'Auteur de la nature a attaché à l'usage de certaines choses, qui nous fait juger si elles sont bonnes ou si elles sont mauvaises ; que nous devons user des bonnes & fuïr les mauvaises, & suivre presque toûjours les mouvemens des passions. Tout cela est vrai, mais cela ne regarde que le corps. Il faut presque toûjours se laisser conduire à ses passions & à ses desirs pour conserver son corps, & pour continuer long-tems une vie semblable à celle des bêtes. Les sens & les passions ne nous sont donnez que pour le bien du corps. Le plaisir sensible est le caractére que la nature a attaché à l'usage de certaines choses, afin que sans avoir la peine de les examiner par la raison, nous nous en servissions pour la conservation du corps ; mais non pas afin que nous les aimassions. Car nous ne devons aimer que ce que nous reconnoissons tres-certainement par la raison être nôtre bien.

Nous sommes raisonnables, & Dieu qui est nôtre bien,

bien, ne veut pas de nous un amour aveugle, un amour distinct, un amour pour ainsi dire forcé: mais un amour de choix, un amour éclairé, un amour qui lui assujettisse nôtre esprit & nôtre cœur. Il nous porte à l'aimer, en nous faisant connoître par la lumiére qui accompagne la délectation de sa grace, qu'il est nôtre bien: mais il nous porte au bien du corps seulement par instinct, & par un sentiment confus de plaisir, parce que le bien du corps ne merite pas l'application de nôtre esprit, ni l'usage de nôtre raison.

Mais de plus, nôtre corps n'est pas nous; c'est une chose qui nous appartient, sans laquelle absolument parlant nous pouvons subsister. Le bien de nôtre corps n'est donc pas nôtre bien. Les corps ne peuvent être le bien que des corps. Nous pouvons en user pour nôtre corps, mais nous ne devons pas nous y attacher. Nôtre ame a aussi son bien, sçavoir ce bien seul qui est au dessus d'elle, qui seul la conserve, & qui seul produit en elle des sentimens de plaisir ou de douleur. Car enfin tous les objets de nos sens sont par eux-mêmes incapables de se faire sentir, & il n'y a que Dieu qui nous apprenne qu'ils sont presens, par les sentimens qu'il nous en donne. Et c'est ce que les Philosophes payens ne comprenoient pas.

Nous pouvons & nous devons aimer ce qui est capable de nous faire sentir du plaisir: je l'avouë. Mais c'est par cette raison là que nous ne devons aimer que Dieu; parce qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir dans nôtre ame, & que les objets sensibles ne peuvent au plus que remuër les organes de nos sens. Mais qu'importe, direz-vous, de quelle part viennent ces sentimens agréables? Je veux les goûter. Ingrat que vous étes, reconnoissez la main qui vous comble de biens. Vous exigez d'un Dieu juste des récompenses injustes: vous voulez qu'il vous récompense pour des crimes que vous commettez contre lui, & dans le tems mêmes que vous les commettez. Vous vous

CHAP. IV. servez de sa volonté immuable, qui est l'ordre & la loi de la nature, pour arracher de lui des faveurs que vous ne meritez pas; car vous produisez avec une addresse criminelle dans vôtre corps, des mouvemens qui l'obligent à vous faire goûter de toutes sortes de plaisirs. Mais la mort corrompra ce corps; & Dieu que vous avez fait servir à vos injustes desirs, vous fera servir à sa juste colere, il se mocquera de vous à son tour.

Il est vrai que c'est une chose bien fâcheuse que la possession du bien du corps soit accompagnée du plaisir, & que la possession du bien de l'ame soit souvent jointe à la peine & à la douleur. On peut croire que c'est un grand déreglement, par cette raison que le plaisir étant le caractere du bien, comme la douleur celui du mal, nous devrions sentir infiniment plus de douceur dans l'amour de Dieu que dans l'usage des choses sensibles, puisque Dieu est le vrai, ou plûtôt l'unique bien de l'esprit. Cela arrivera certainement un jour, & il y a quelque apparence que cela étoit ainsi avant le peché: Au moins est-il constant qu'avant le peché, on ne sentoit point de douleur dans l'exercice de son devoir.

Mais Dieu s'est retiré de nous depuis la chûte du premier homme. Il n'est plus nôtre bien par nature, il ne l'est plus que par grace; car nous ne sentons plus naturellement de douceur dans son amour, & bien loin de nous porter à l'aimer, il nous éloigne de lui. Si nous le suivons, il nous repousse: si nous courons aprés lui, il nous frappe: Si nous nous opiniâtrons à le poursuivre, il continuë de nous mal-traiter, il nous fait souffrir des douleurs tres-vives & tres-sensibles. Mais lors qu'étant lassez de marcher dans les voies dures & penibles de la vertu, sans être soûtenus par le goût du bien ni fortifiez par quelque nouriture, nous nous repaissons des biens sensibles, il nous y attache par le goût du plaisir; & il semble qu'il nous vëüille récompenser de ce que nous lui tournons le dos pour courir aprés ces faux biens. Enfin depuis le pe-

ché il semble que Dieu ne veüille plus que nous l'aimions, ni que nous pensions à lui, ou que nous le regardions comme nôtre seul & unique bien. Ce n'est que par la douceur de la grace de nôtre Mediateur JESUS-CHRIST que nous sentons que Dieu est nôtre bien: Car le plaisir étant la marque sensible du bien, nous sentons que Dieu est nôtre bien, puisque, par la grace de JESUS-CHRIST, nous aimons Dieu avec plaisir.

CHAP. IV.

Ainsi l'ame ne reconnoissant point son bien, ni par une vûë claire ni par sentiment sans la grace de JESUS-CHRIST, elle prend le bien du corps pour le sien propre: elle l'aime & s'y attache encore plus étroitement par sa volonté, qu'elle n'y étoit attachée par la premiere institution de la nature. Car le bien du corps étant demeuré le seul qui se fasse maintenant sentir, il agit nécessairement sur l'homme avec plus de force. Le cerveau en est plus vivement frappé, & par consequent l'ame le sent & l'imagine d'une maniere plus touchante. Les esprits animaux en sont agitez avec plus de violence, & par consequent la volonté l'aime avec plus d'ardeur & plus de plaisir.

L'ame pouvoit avant le peché effacer du cerveau l'image trop vive du bien du corps, & faire évanoüir le plaisir sensible, qui accompagnoit cette image. Le corps étant soûmis à l'esprit, l'ame pouvoit en un instant arrêter l'ébranlement des fibres du cerveau & l'émotion des esprits par la seule considération de son devoir. Mais depuis le peché cela n'est plus en sa puissance. Ces traces de l'imagination, & ces mouvemens des esprits ne dépendent plus d'elle, & par une suite nécessaire, le plaisir qui est attaché par l'ordre de la nature à ces traces & à ces mouvemens, devient seul le maître du cœur. L'homme ne peut résister long-temps par ses propres forces à ce plaisir: il n'y a que la grace qui le puisse vaincre entiérement, la raison seule ne le peut: parce qu'en un mot il n'y a que Dieu comme Auteur de la grace, qui se puisse vaincre comme Auteur de la nature, ou plûtôt qui se puisse

Voyez le 5. Entretien des Conversations.

puisse fléchir comme vangeur de la désobeïssance d'Adam.

Chrétiennes vers la fin.

Les Stoïciens qui n'avoient qu'une connoissance confuse des desordres du peché originel, ne pouvoient répondre aux Epicuriens. Car leur felicité n'étoit qu'une idée, puisqu'il n'y a point de felicité sans plaisir, & qu'ils ne pouvoient goûter de plaisir dans les actions d'une solide vertu. Ils sentoient bien quelque joie en suivant les regles de leur vertu imaginaire, parce que la joie est une suite naturelle de la connoissance qu'a nôtre ame, qu'elle est dans le meilleur état où elle puisse être. Cette joye de l'esprit pouvoit leur soûtenir le courage pour quelque tems, mais elle n'étoit pas assez forte pour resister à la douleur & pour vaincre le plaisir. L'orgueil secret, & non pas la joie faisoit bonne mine, & lorsqu'ils n'étoient plus en vûë ils perdoient toute leur sagesse & toute leur force, comme ces Rois de théatre qui perdent toute leur grandeur en un moment.

Il n'en est pas de même des Chrétiens, qui suivent exactement les régles de l'Evangile. Leur joye est solide, parce qu'ils sçavent tres-certainement qu'ils sont dans le meilleur état où ils puissent être: Leur joie est grande, parce que le bien qu'ils goûtent par la foi & par l'esperance est infini. Car l'esperance d'un grand bien est toûjours accompagnée d'une grande joie: & cette joie est d'autant plus vive que l'esperance est plus forte; parce qu'une forte esperance, faisant imaginer le bien comme présent, produit nécessairement la joie, & même le plaisir sensible qui accompagne toûjours la présence du bien. Leur joie n'est point inquiéte, parce qu'elle est fondée sur les promesses d'un Dieu, confirmée par le sang du Fils de Dieu, entretenuë par la paix interieure & par la douceur inexplicable de la charité, que le saint Esprit répand dans leur cœur. Rien ne les peut séparer de leur vrai bien, lorsqu'ils le goûtent & qu'ils se plaisent en lui, par la délectation de la grace. Les plaisirs des biens du corps ne sont point si-grands, que ceux

qu'ils ressentent dans l'amour de Dieu. Ils aiment le mépris & la douleur; ils se nourrissent d'opprobres; & le plaisir qu'ils trouvent dans les souffrances, ou plûtôt le plaisir qu'ils trouvent en Dieu, lorsqu'ils méprisent tout le reste pour s'unir à lui, est si violent qu'il les transporte, qu'il leur fait parler un langage tout nouveau, & qu'ils se glorifient même comme les Apôtres dans leurs miséres, & dans les injures qu'ils ont souffertes. *Mais pour les Apôtres ils sortirent du conseil*, dit l'Ecriture, *tout remplis de joie de ce qu'ils avoient été jugez dignes de souffrir des opprobres pour le nom de* JESUS. Telle est la disposition d'esprit des véritables Chrêtiens, lors qu'ils ont reçu les derniers affronts pour la deffense de la vérité. CHAP. IV. Act. 5. 41.

JESUS-CHRIST étant venu rétablir l'ordre que le peché avoit renversé, & l'ordre demandant que les plus grands biens soient accompagnez des plaisirs les plus solides, il est visible que les choses doivent arriver comme on vient de le dire. Mais outre la raison nous avons encore l'experience: car dés qu'une personne forme seulement la resolution de mépriser tout pour Dieu, il est d'ordinaire touché d'un plaisir, ou d'une joie intérieure qui lui fait sentir aussi vivement que Dieu est son bien, qu'il le connoissoit clairement.

Les vrais Chrêtiens nous assurent tous les jours que la joie, qu'ils ont de n'aimer & de ne servir que Dieu, ne se peut exprimer, il est bien juste de les croire touchant ce qui se passe dans eux-mêmes. Les impies au contraire sont toûjours dans des inquiétudes mortelles; & ceux que le monde partage avec Dieu, partagent aussi la joie des justes, & les inquiétudes des impies: ils se plaignent de leurs miséres, & il est juste aussi de croire que leurs plaintes ne sont point sans fondement. Dieu blesse les hommes dans le fond de leur cœur, lorsqu'ils aiment autre chose que lui: & c'est cette blessure qui fait la véritable misére. Il répand une joie excessive dans leurs esprits, lorsqu'ils s'attachent uniquement à lui, & c'est cette joie qui fait

CHAP. IV. fait la solide felicité. L'abondance des richesses, & l'élevation des honneurs sont hors de nous ; ils ne peuvent nous guérir lorsque Dieu nous blesse. La pauvreté & le mépris sont aussi hors de nous: & ils ne peuvent nous blesser lorsque Dieu nous défend:

Il est clair par les choses que nous venons de dire, que l'objet de nos passions n'est point nôtre bien: Que nous ne devons en suivre les mouvemens, que pour la conservation de nôtre vie: Que le plaisir sensible est à l'égard de nôtre bien, ce que nos sensations sont à l'égard de la vérité ; & que de même que nos sens nous trompent touchant la vérité, nos passions nous trompent touchant nôtre bien: Que l'on doit se rendre à la délectation de la grace ; parce qu'elle nous porte avec évidence à l'amour du vrai bien, qu'elle n'est point suivie des reproches secrets de la raison, comme l'instinct aveugle & le plaisir confus des Passions, & qu'elle est toujours accompagnée d'une secrette joie conforme à l'état dans lequel nous sommes: Qu'enfin n'y ayant que Dieu qui puisse agir dans l'esprit de l'homme, l'homme ne peut trouver de felicité hors de Dieu; si on ne suppose ou que Dieu récompense la désobeïssance, ou qu'il commande d'aimer davantage ce qui merite le moins d'être aimé.

CHAP. V.

CHAPITRE V.

Que la perfection de l'esprit consiste dans son union avec Dieu par la connoissance de la verité & par l'amour de la Vertu ; & au contraire que son imperfection ne vient que de sa dependance du corps à cause du désordre de ses sens & de ses passions.

LA plus petite réflexion est suffisante pour reconnoître que le bien de l'esprit est nécessairement quelque chose de spirituel. Les corps sont beaucoup au

au dessous de l'esprit : ils ne peuvent agir sur lui par leurs propres forces : ils ne peuvent même s'unir immédiatement à lui : enfin ils ne sont point intelligibles par eux-mêmes. Ils ne peuvent donc être son bien. Les choses spirituelles au contraire sont intelligibles par leur nature : elles peuvent s'unir à l'esprit : elles peuvent donc être son bien, supposé qu'elles soient au dessus de lui. Car afin qu'une chose puisse être le bien de l'esprit, il ne suffit pas qu'elle soit spirituelle comme lui, il est encore nécessaire qu'elle soit au dessus de lui, qu'elle puisse agir sur lui, l'éclairer & le récompenser : autrement elle ne peut le rendre ni plus parfait ni plus heureux, & par conséquent elle ne peut être son bien. De toutes les choses intelligibles ou spirituelles, il n'y a que Dieu qui soit en cette maniere au dessus de l'esprit : il s'ensuit donc qu'il n'y a que Dieu qui soit, ni qui puisse être nôtre vrai bien. Nous ne pouvons donc devenir plus parfaits ni plus heureux que par la possession de Dieu.

Tout le monde est convaincu que la connoissance de la vérité & l'amour de la vertu rendent l'esprit plus parfait, & que l'aveuglement de l'esprit & le déreglement du cœur le rendent plus imparfait. La connoissance de la verité & l'amour de la vertu ne peuvent donc être autre chose que l'union de l'esprit avec Dieu, & qu'une espece de possession de Dieu : & l'aveuglement de l'esprit & le déréglement du cœur ne peuvent aussi être autre chose, que la séparation de l'esprit d'avec Dieu, & que l'union de cét esprit à quelque chose qui soit au dessous de lui, c'est-à-dire au corps, puisqu'il n'y a que cette union qui le puisse rendre imparfait & mal-heureux. Ainsi c'est connoître Dieu, que de connoître la verité, ou que de connoître les choses selon qu'elles sont aimables, ou selon les régles de la vertu.

L'esprit est comme situé entre Dieu & les corps, entre le bien & le mal ; entre ce qui l'éclaire & ce qui l'aveugle, ce qui le régle & ce qui le déregle, ce qui le peut rendre parfait & heureux, & ce qui le peut ren-

CHAP. V.

rendre imparfait & malheureux. Lors qu'il découvre quelque verité, ou qu'il voit les choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, il les voit dans les idées de Dieu, c'est-à dire par la vûë claire & distincte de ce qui est en Dieu qui les représente. Car comme j'ai déja dit, l'esprit de l'homme ne renferme pas dans lui-même les perfections ou les idées de tous les êtres qu'il est capable de voir: il n'est point l'être universel. Ainsi il ne voit point dans lui-même les choses qui sont distinguées de lui. Ce n'est point en se consultant, qu'il s'instruit & qu'il s'éclaire; car il n'est pas à lui-même sa perfection & sa lumiére: il a besoin de cette lumiére immense de la verité, il est uni à Dieu, il connoît & possede Dieu en quelque maniere.

Mais non seulement on peut dire que l'esprit qui connoît la verité, connoît en quelque maniére Dieu qui la renferme; on peut même dire qu'il connoît en quelque maniére les choses comme Dieu les connoît. En effet cet esprit connoît leurs véritables rapports, & Dieu les connoît aussi: cét esprit les connoît dans la vûë des perfections de Dieu qui les representent, & Dieu les connoît aussi en cette maniére. Car enfin Dieu ne sent pas: Dieu n'imagine pas: Dieu voit dans lui-même, qui est le monde intelligible, le monde matériel & sensible qu'il a créé. Il en est de même d'un esprit qui connoît la verité. Il ne la sent pas, il ne l'imagine pas: Les sensations & les Phantômes ne representent à l'esprit que de faux rapports; & quiconque découvre la verité il ne la peut voir que dans le monde intelligible auquel il est uni, & dans lequel Dieu même la voit, car ce monde materiel & sensible n'est point intelligible par lui-même. L'esprit voit donc la lumiére de Dieu comme Dieu même, toutes les choses qu'il voit clairement; quoiqu'il ne les voie que d'une maniére fort imparfaite, & en cela bien differente de celle de Dieu. Ainsi lors que l'esprit voit la verité non seulement il est uni à Dieu, il posséde Dieu, il voit Dieu, il voit aussi en un sens la verité comme Dieu la voit.

De

De même lors que l'on aime ſelon les régles de la vertu, on aime Dieu. Car lors qu'on aime ſelon ces régles, l'impreſſion d'amour que Dieu produit ſans ceſſe dans nôtre cœur pour nous tourner vers lui, n'eſt point divertie par le libre arbitre, ni changée en amour propre. L'eſprit ne fait alors que ſuivre librement cette impreſſion que Dieu lui donne. Or Dieu ne lui donnant jamais d'impreſſion qui ne tende vers lui, puis qu'il n'agit que pour lui; il eſt viſible qu'aimer ſelon les régles de la vertu, c'eſt aimer Dieu,

Mais non ſeulement c'eſt aimer Dieu, c'eſt encore aimer, comme Dieu aime, Dieu s'aime uniquement: il n'aime ſes ouvrages, que parce qu'ils ont rapport à ſes perfections; & il les aime à proportion qu'ils y. ont rapport: enfin c'eſt le même amour par lequel Dieu s'aime & les choſes qu'il a faites. Aimer ſelon les régles de la vertu, c'eſt aimer Dieu uniquement; c'eſt aimer Dieu en toutes choſes; c'eſt aimer les choſes à proportion qu'elles participent de la bonté & des perfections de Dieu, puiſque c'eſt les aimer à proportion qu'elles ſont aimables: enfin c'eſt aimer par l'impreſſion du même amour par lequel Dieu s'aime; car c'eſt l'amour par lequel Dieu s'aime & toutes choſes par rapport à lui, qui nous anime, lorſque nous aimons comme nous devons aimer. Nous aimons donc alors comme Dieu aime.

Il eſt donc évident que la connoiſſance de la vérité & l'amour réglé de la vertu ſont toute nôtre perfection; puiſque ce ſont les ſuites ordinaires de nôtre union avec Dieu, & qu'ils nous mettent mêmes en poſſeſſion de lui, autant que nous en ſommes capables en cette vie. L'aveuglement de l'eſprit & le déreglement du cœur ſont au contraire toute nôtre imperfection: & ce ſont auſſi des ſuites de l'union de nôtre eſprit avec nôtre corps, comme je l'ai prouvé en pluſieurs endroits, en faiſant voir que nous ne connoiſſons jamais la verité & que nous n'aimons jamais le vrai bien, lorſque nous ſuivons les impreſſions de nos ſens, de nôtre imagination & de nos paſſions.

Ces

CHAP. V. Ces choses sont évidentes. Cependant les hommes, qui desirent tous avec ardeur la perfection de leur être, se mettent peu en peine d'augmenter l'union qu'ils ont avec Dieu, & ils travaillent sans cesse à fortifier & à étendre celle qu'ils ont avec les choses sensibles. On ne peut trop expliquer la cause d'un si étrange déreglement.

La possession du bien doit naturellement produire deux effets dans celui qui le possede, elle doit le rendre plus parfait, & en mêmes tems plus heureux: mais cela n'arrive pas toûjours. Il est impossible, je l'avoüe, que l'esprit possede actuellement quelque bien, & qu'il ne soit pas actuellement plus parfait; mais il n'est pas impossible qu'il possede actuellement quelque bien sans être actuellement plus heureux. Ceux qui connoissent le mieux la verité, & qui aiment davantage les biens les plus aimables, sont toûjours actuellement plus parfaits que ceux qui sont dans l'aveuglement & dans le déreglement, mais ils ne sont pas toûjours actuellement plus heureux. Il en est de même du mal: il doit rendre imparfait & malheureux tout ensemble: mais quoi qu'il rende toûjours les hommes plus imparfaits, il ne les rend pas toûjours plus malheureux, où il ne les rend pas toûjours malheureux à proportion qu'il les rend imparfaits. La vertu est souvent dure & amere, & le vice doux & agréable: & c'est principalement par la foi & par l'esperance que les gens de bien sont véritablement heureux, pendant que les méchans sont actuellement dans les plaisirs & dans les délices. Cela ne doit pas être, mais cela est. Le peché a causé ce desordre comme je viens de dire dans le chapitre précedent: & c'est ce desordre qui est la principale cause non seulement de tous les déreglemens de nôtre cœur, mais encore de l'aveuglement & de l'ignorance de nôtre esprit.

C'est ce desordre qui persuade nôtre imagination que les corps peuvent être le bien de l'esprit: car le plaisir comme j'ai déja dit plusieurs fois est le caracte-

re où la marque ſenſible du bien. Or de tous les plaiſirs dont nous joüiſſons ici bas, les plus ſenſibles ſont ceux que nous nous imaginons recevoir par les corps. Nous jugeons donc ſans beaucoup de reflexion que les corps peuvent être, & qu'ils ſont mêmes effectivement nôtre bien. Il eſt tres-difficile de combatre contre l'inſtinct de la nature, & de réſiſter aux preuves de ſentiment: on ne s'en aviſe méme pas. On ne penſe point au déſordre du peché. On ne fait pas réflexion que les corps ne peuvent agir ſur l'eſprit que comme cauſes occaſionnelles: Que l'eſprit ne peut immédiatement ou par lui-meme poſſeder quelque choſe de corporel; & qu'il ne peut s'unir à aucun objet que par ſa connoiſſance & par ſon amour. Qu'il n'y a que Dieu qui ſoit au deſſus de lui, & qui puiſſe le récompenſer ou le punir par des ſentimens de plaiſir ou de douleur, qui puiſſe l'éclairer & le mouvoir, en un mot qui puiſſe agir en lui. Ces véritez, quoique tres-évidentes à des eſprits attentifs, ne ſont point ſi puiſſantes pour nous convaincre, que l'expérience trompeuſe de l'impreſſion ſenſible.

Lors que nous conſidérons quelque choſe comme partie de nous mêmes, ou que nous nous conſidérons comme partie de cette choſe nous jugeons que c'eſt nôtre bien d'y être unis; nous avons de l'amour pour elle; & cét amour eſt d'autant plus grand, que la choſe à laquelle nous nous conſidérons comme unis, nous paroît une partie plus conſidérable du tout que nous compoſons avec elle. Or il y a deux ſortes de preuves qui nous perſuadent qu'une choſe eſt partie de nous-mêmes: l'inſtinct du ſentiment, & l'évidence de la raiſon.

C'eſt par l'inſtinct du ſentiment que je ſuis perſuadé que mon ame eſt unie à mon corps, ou que mon corps fait partie de mon être: je n'en ai point d'évidence. Ce n'eſt point par la lumiére de la raiſon que je le connois: c'eſt par la douleur ou par le plaiſir que je ſens, lors que les objets me frappent. On nous pique la main, & nous en ſouffrons; donc nôtre

Chap. V. tre main fait partie de nous-mêmes. On déchire nôtre habit, & nous n'en souffrons rien; donc nôtre habit n'est pas nous mêmes. On nous coupe les cheveux sans douleur, on nous les arrache avec douleur. Cela embarasse les Philosophes: ils ne sçavent que décider. Mais leur embarras prouve, que mêmes les plus sages jugent plûtôt par l'instinct du sentiment que par la lumiére de la raison, que telles choses sont ou ne sont point partie d'eux-mêmes. Car s'ils en jugeoient par l'évidence, & la lumiére de la raison, ils connoîtroient bien-tôt que l'esprit & le corps sont deux genres d'être tout opposez: que l'esprit ne peut s'unir au corps par lui-même; & que ce n'est que par l'union que l'on a avec Dieu, que l'ame est blessée lorsque le corps est frappé, comme j'ai dit ailleurs. Ce n'est donc que par l'instinct du sentiment qu'on regarde son corps, & toutes les choses sensibles ausquelles on est uni, comme parties de soi-même, je veux dire comme parties de ce qui pense & de ce qui sent en nous: parce qu'en effet on ne peut pas reconnoître par l'évidence de la raison ce qui n'est pas, l'évidence ne découvrant jamais que la vérité.

Mais pour les choses intelligibles, c'est tout le contraire: car c'est par la lumiére de la raison que nous reconnoissons le rapport que nous avons avec elles. Nous découvrons par la vûë claire de l'esprit, que nous sommes unis à Dieu d'une maniére bien plus étroite & bien plus essentielle qu'à nôtre corps: Que sans Dieu nous ne sommes rien: Que sans lui nous ne pouvons rien, nous ne connoissons rien, nous ne voulons rien, nous ne sentons rien: Qu'il est nôtre tout, ou, si cela se peut dire ainsi, que nos, faisons avec lui un tout dont nous ne sommes, qu'une partie infiniment petite. La lumiére de la raison nous découvre mille motifs, pour aimer uniquement Dieu, & pour mépriser les corps comme indignes de nôtre amour: Mais nous ne sentons point naturellement nôtre union avec Dieu. Ce n'est point

par

par l'instinct du sentiment que nous sommes persuadez que Dieu est nôtre tout, si ce n'est par la grace de JESUS-CHRIST, laquelle cause en certaines personnes ce sentiment, pour les aider à vaincre le sentiment contraire par lequel ils sont unis au corps. Car Dieu comme Auteur de la nature porte les esprits à son amour par une connoissance de lumiére & non point par une connoissance d'instinct: & selon toutes les apparences ce n'est que depuis le peché, qu'il ajoûte comme Auteur de la grace l'instinct à la lumiére, à cause que nôtre lumiére est maintenant beaucoup diminuée, qu'elle est incapable de nous porter à Dieu, & que l'effort du plaisir ou de l'instinct contraire l'affoiblit sans cesse & la rend inefficace.

Nous découvrons donc par la lumiere de l'esprit, que nous sommes unis à Dieu & au monde intelligible qu'il renferme: & nous sommes convaincus par le sentiment que nous sommes unis à nôtre corps, & par nôtre corps au monde materiel & sensible que Dieu a créé. Mais, comme nos sentimens sont plus vifs, plus touchans, plus fréquens, & même plus durables que nos lumiéres: il ne faut pas s'étonner que nos sentimens nous agitent, & réveillent nôtre amour pour toutes les choses sensibles, & que nos lumiéres se dissipent & s'évanoüissent sans produire en nous aucune ardeur pour la verité.

Il est vray qu'il y a bien des gens qui sont persuadez que Dieu est leur vrai bien, qui l'aiment comme leur tout, & qui desirent avec ardeur d'augmenter & de fortifier l'union qu'ils ont avec lui. Mais il y en a tres peu qui sçachent avec évidence que ce soit s'unir avec Dieu selon les forces naturelles, que de connoître la verité: que ce soit une espece de possession de Dieu même, que de contempler les véritables idées des choses; & que ces vûës abstraites de certaines veritez générales & immuables, qui reglent toutes les veritez particuliéres, soient des efforts d'un esprit qui s'attache à Dieu & qui quitte le corps. La Métaphysique, les Mathematiques pures, & toutes

 tes les sciences universelles qui réglent & qui renferment les sciences particuliéres, comme l'être universel renferme tous les êtres particuliers, paroissent chimeriques presqu'à tous les hommes, aux gens de bien comme à ceux qui n'ont aucun amour pour Dieu. De sorte que je n'oserois presque dire que l'application à ces sciences est l'application de l'esprit à Dieu, la plus pure & la plus parfaite dont on soit naturellement capable: & que c'est dans la vûë du monde intelligible qu'elles ont pour objet, que Dieu même connoît & produit ce monde sensible, duquel les corps reçoivent la vie, comme les esprits vivent de l'autre.

Ceux qui ne suivent que les impressions de leurs sens & que les mouvemens de leurs passions, ne sont pas capables de goûter la verité, parce qu'elle ne les flatte pas. Et les gens de bien qui s'opposent sans cesse à leurs passions, lorsqu'elles leur présentent de faux biens, n'y resistent pas toûjours lorsqu'elles leur cachent la vérité, ou lorsqu'elles la leur rendent méprisable: parce qu'on peut être homme de bien, sans être fort éclairé. Il n'est pas nécessaire pour être agréable à Dieu de sçavoir exactement, que nos sens, nôtre imagination, & nos passions nous représentent toûjours les choses autrement qu'elles sont; car enfin l'on ne voit pas que Jesus-Christ & les Apôtres ayent eu dessein de nous détromper de beaucoup d'erreurs, que Monsieur Descartes nous a découvertes sur cette matiére.

Il y a bien de la difference entre la foi & l'intelligence, entre l'Evangile & la Philosophie. Les hommes les plus grossiers sont capables de foi, & il y en a tres-peu qui soient capables de la connoissance pure des véritez évidentes. La foi represente aux simples Dieu comme le Créateur du Ciel & de la terre; & cela suffit pour les porter à l'aimer & à le servir. La raison ne le considere pas seulement dans ses ouvrages, Dieu étoit ce qu'il est, avant qu'il fût Createur: elle tâche de l'envisager dans lui même, ou

par

par cette grande & vaste idée d'Etre infiniment parfait laquelle il renferme. Le fils de Dieu, qui est la sagesse du Pere, ou la verité éternelle, s'est fait homme, & s'est rendu sensible pour se faire connoître aux hommes charnels & grossiers. Il les a voulu instruire par ce qui les aveugloit: il les a voulu porter à son amour & les détacher des biens sensibles par les mêmes choses qui les captivoient. Agissant avec des fous il s'est servi d'une espece de folie pour les rendre sages. Ainsi les gens de bien & ceux qui ont le plus de foi, n'ont pas toûjours le plus d'intelligence. Ils peuvent connoître Dieu par la foi, & l'aimer par le secours de la grace, sans sçavoir qu'il est leur tout de la maniére dont les Philosophes peuvent l'entendre, & sans penser que la connoissance abstraite de la verité soit une espece d'union avec lui. Il ne faut donc pas être surpris, s'il y a si peu de personnes qui travaillent à fortifier l'union naturelle qu'ils ont avec Dieu par la connoissance de la verité; puisqu'il est néceßaire pour cela de combattre sans cesse contre les impressions des sens & des passions, d'une maniére bien differente de celle qui est familiere aux personnes les plus vertueuses: car les plus gens de bien ne sont pas toûjours persuadez, que les sens & les passions sont trompeurs en la maniére que nous avons expliqué dans les livres précedens.

Il n'y a que les sentimens ou les pensées ausquelles le corps a quelque part, qui causent immediatement les passions, parce qu'il n'y a que l'ébranlement des fibres du cerveau qui excite quelque émotion particuliére dans les esprits animaux. Ainsi il n'y a que les sentimens qui convainquent sensiblement, que l'on tient à certaines choses pour lesquelles ils excitent de l'amour. Or l'on ne sent point l'union naturelle qu'on a avec Dieu, lorsqu'on connoît la verité: on ne pense pas mêmes à lui, car il est & opére en nous d'une maniére si secrette & si insensible que nous ne nous en appercevons pas. L'Union que nous avons naturellement avec Dieu n'excite donc

CHAP. V.

point nôtre amour pour lui. Mais il n'en est pas de même de l'union que nous avons avec les choses sensibles. Tous nos sentimens prouvent cette union: les corps nous frappent la vûë lorsqu'ils agissent en nous, leur action n'a rien de caché. Nôtre propre corps nous est mêmes plus présent que nôtre esprit, & nous le considérons comme la meilleure partie de nous-mêmes. Ainsi l'union que nous avons avec nôtre corps, & par nôtre corps à tous les objets sensibles excite en nous un amour violent, qui augmente cette union, & qui nous rend dépendans des choses qui sont infiniment au dessous de nous.

CHAP. VI.

CHAPITE VI.

Des erreurs les plus generales des passions, quelques exemples particuliers.

C'EST à la Morale à découvrir toutes les erreurs particulieres dans lesquelles nos passions nous engagent touchant le bien: c'est à elle à combatre les amours dereglez, à rétablir la droiture du cœur, à regler les mœurs. Mais ici nôtre fin principale est de régler l'esprit, & de decouvrir les causes de nos erreurs à l'égard de la verité: ainsi nous ne pousserons pas davantage les choses, que nous venons de dire, qui ne regardent que l'amour du vrai bien. Nous allons à l'esprit, & nous ne passons par le cœur, que parce que le cœur en est le Maître. Nous recherchons la verité en elle-même & sans rapport à nous, & nous ne considérons le rapport qu'elle a avec nous, que parce que ce rapport est cause que l'amour propre nous la cache & nous la déguise: car nous jugeons de toutes choses selon nos passions, & par conséquent nous nous trompons en toutes choses; les jugemens de passions n'étant jamais d'accord avec les jugemens de la verité.

C'est

C'est ce que nous apprend l'admirable S. Bernard par ces belles paroies: *l'amour & la haine*, dit-il, *ne sçavent point juger selon la verité Mais si vous voulez un jugement de verité* Je juge selon ce que j'entends. *Ce n'est point par haine, ce n'est point par amour, ce n'est point par crainte. Voici un jugement de haine*: Nous avons une loi, & il doit mourir selon nôtre loi. *Voici un jugement de crainte*: Si nous le laissons faire ainsi, les Romains viendront & ruïneront nôtre nation. *Voici enfin un jugement d'amour*: *c'est lorsque David parlant de son fils parricide dit*: Pardonnez à mon fils Absalon Nôtre amour, nôtre haine, nôtre crainte ne nous font faire que de faux jugemens; & il n'y a que la lumiére pure de la verité qui éclaire nôtre esprit, & que la voix distincte de nôtre maître commun, qui nous fasse faire des jugemens solides, pourvû que nous ne jugions que de ce qu'il nous dit, & que selon qu'ils nous le dit, *sicut audio, sic judico*. Mais voions de quelle maniére nos passions nous seduisent, afin que nous puissions leur resister avec plus de facilité.

Amor sicut nec odium, veritatis judicium nescit. Vis judicium veritatis audire? *Sicut audio, sic judico*: non sicut odi, non sicut amo, non sicut timeo. Est judicium odii, ut illud: *Nos legem habemus & secundùm legem nostram debet mori.* Est & timoris, ut illud: *Si dimittimus eum sic, venient Romani, & tollent nostrum locum & gentem.* Judicium verò amoris, ut David de filiô parricidâ. *Parcite inquit puero Absalom* S Bern. *De grad. humilitatis.*

Chap. VI.

Ioan 5. 30.

Ioan. 19. 7.

Ioan 11. 48.

Secundo Reg 18. 5.

Les passions ont un si grand rapport avec les sens, qu'il ne sera pas difficile d'expliquer de quelle maniére elles nous engagent dans l'erreur, aprés ce que nous avons dit dans le premier Livre. Car les causes générales des erreurs de nos passions sont entiérement semblables à celles des erreurs de nos sens.

La cause la plus générale des erreurs de nos sens est,

CHAP. VI. comme nous avons fait voir dans le premier Livre, que nous attribuons aux objets de dehors ou à nôtre corps les sensations qui sont propres à nôtre ame; que nous attachons les couleurs sur la surface des corps; que nous répandons la lumiere, les sons & les odeurs dans l'air; & que nous fixons la douleur & le chatoüillement dans les parties de nôtre corps, qui reçoivent quelques changemens par le mouvement des corps qui les rencontrent.

Il faut dire à peu prés la même chose de nos passions. Nous attribuons imprudemment aux objets qui les causent ou qui semblent les causer, toutes les dispositions de nôtre cœur, nôtre bonté, nôtre douceur, nôtre malice, nôtre aigreur, & toutes les autres qualitez de nôtre esprit. L'objet qui fait naître en nous quelque passion, nous paroît en quelque façon renfermer en lui-même ce qui se réveille en nous, lorsque nous pensons à lui: de même que les objets sensibles nous paroissent renfermer eux-mêmes les sensations qu'ils excitent en nous par leur présence. Lorsque nous aimons quelque personne, nous sommes naturellement portez à croire qu'elle nous aime, & nous avons quelque peine à nous imaginer qu'elle ait dessein de nous nuire, ni de s'opposer à nos desirs. Mais si la haine succede à l'amour, nous ne pouvons croire qu'elle nous veüille du bien: nous interpretons toutes ses actions en mauvaise part: nous sommes toûjours sur nos gardes & dans la défiance, quoi qu'elle ne pense pas à nous, ou qu'elle ne pense qu'à nous rendre service. Enfin nous attribuons injustement à la personne, qui excite en nous quelque passion, toutes les dispositions de nôtre cœur; de même que nous attribuons imprudemment aux objets de nos sens toutes les qualitez de nôtre esprit.

De plus, par la même raison que nous croyons que tous les hommes reçoivent les mêmes sensations que nous des mêmes objets, nous pensons que tous les hommes sont agitez des mêmes passions que

nous pour les mémes sujets, pourvû que nous croyions qu'ils en puissent être agitez. Nous pensons que l'on aime ce que nous aimons, ou que l'on desire ce que nous desirons: & de là naissent les jalousies & les secrettes aversions, si le bien que nous recherchons ne peut être possedé tout entier de plusieurs; car si plusieurs personnes peuvent le posseder sans le diviser comme le souverain bien, la science, la vertu, &c. il arrive tout le contraire. Nous pensons aussi que l'on hait, que l'on fuit, que l'on craint, les mêmes choses que nous: & de là viennent les liaisons, & les conspirations secrettes ou manifestes, selon la nature & l'état de la chose que l'on hait, esperant par ce moyen de nous délivrer de nos miséres.

Nous attribuons donc aux objets de nos passions les émotions qu'ils produisent en nous, & nous pensons que tous les autres hommes, & même quelquefois que les bêtes en sont agitées comme nous. Mais outre cela nous jugeons encore plus temerairement que la cause de nos passions qui n'est souvent qu'imaginaire, est réellement dans quelque objet.

Lorsque nous avons un amour passionné pour quelqu'un, nous jugeons que tout en est aimable: Ses grimaces sont des agrémens; sa difformité n'a rien de choquant; ses mouvemens irréguliers & ses gestes mal composez sont justes, ou pour le moins ils sont naturels. S'il ne parle jamais, c'est qu'il est sage: s'il parle toûjours, c'est qu'il est plein d'esprit: s'il parle de tout, c'est qu'il est universel: s'il interrompt les autres sans cesse, c'est qu'il a du feu, de la vivacité, du brillant: enfin s'il veut toûjours primer, c'est qu'il le merite. Nôtre passion nous couvre ou nous déguise de cette sorte tous les défauts de nos amis, & au contraire elle reléve avec éclat leurs plus petits avantages.

Mais si cette amitié qui n'est fondée, comme les autres passions, que sur l'agitation du sang & des esprits animaux, vient à se refroidir faute de chaleur ou d'esprits propres à l'entretenir, & si l'intérêt, ou

CHAP. VI. quelque faux rapport change la diſpoſition du cerveau; la haine ſuccedant à l'amour, ne manquera pas de nous faire imaginer dans l'objet de nôtre paſſion tous les défauts qui peuvent être un juſte ſujet d'averſion. Nous verrons dans cette même perſonne des qualitez toutes contraires à celles que nous admirions auparavant. Nous aurons honte de l'avoir aimée; & la paſſion dominante ne manquera pas de juſtifier, & de rendre ridicule celle dont elle a pris la place.

La puiſſance & l'injuſtice des paſſions ne ſe bornent pas encore aux choſes que nous venons de dire: Elles s'étendent infiniment plus loin. Nos paſſions ne nous déguiſent pas ſeulement leur objet principal, mais encore toutes les choſes qui y ont quelque rapport. Non ſeulement elles nous rendent aimables toutes les qualitez de nos amis, mais encore la plûpart des qualitez des amis de nos amis. Elles paſſent mêmes plus avant dans ceux qui ont quelque étenduë & quelque force d'imagination; car leurs paſſions ont ſur leur eſprit une domination ſi vaſte & ſi étenduë, qu'il n'eſt pas poſſible d'en marquer les bornes.

Les choſes que je viens de dire ſont des principes ſi géneraux & ſi féconds d'erreurs, de préventions, & d'injuſtices, qu'il eſt impoſſible d'en faire remarquer toutes les ſuittes. La plûpart des véritez ou plûtôt des erreurs de certains lieux, de certains tems, de certaines communautez, de certaines familles, en ſont des conſequences. Ce qui eſt vrai en Eſpagne eſt faux en France: ce qui eſt vrai à Paris eſt faux à Rome: ce qui eſt certain chez les Jacobins eſt incertain chez les Cordeliers: ce qui eſt indubitable chez les Cordeliers ſemble être une erreur chez les Jacobins. Les Jacobins ſe croïent obligez de ſuivre ſaint Thomas, & pourquoi? c'eſt ſouvent parce que ce ſaint Docteur étoit de leur Ordre. Les Cordeliers au contraire embraſſent les ſentimens de Scot, parce que Scot étoit Cordelier.

Il y a de même des véritez & des erreurs de certains tems. La terre tournoit il y a deux mille ans: elle est demeurée immobile jusqu'à nos jours: & voici qu'elle commence à s'ébranler. On a brûlé autrefois Aristote: un Concile Provincial approuvé par un Pape, a tres-sagement deffendu, qu'on enseignât sa Physique. On l'a admiré depuis ce tems-là: & voici qu'on commence à le mépriser. Il y a des opinions reçûës présentement dans les écoles qui ont été rejettées commes des hérésies, & ceux qui les soûtenoient excommuniez comme des hérétiques par quelques Evêques. Parce que les passions causant des factions, les factions produisent de ces véritez ou de ces erreurs aussi inconstantes que la cause qui les excite. Par exemple les hommes sont indifférens à l'égard de la stabilité de la terre, & de la forme de *corporeité*: Mais ils ne sont point indifférens pour ces opinions, lors qu'elles sont soûtenuës par ceux qu'ils haïssent. Ainsi l'aversion soûtenuë par quelque sentiment confus de pieté, fait naître un zele indiscret, qui s'échauffe & qui s'allume peu-à-peu, & qui produit enfin de ces évenemens qui ne paroissent étranges à tout le monde que long-tems aprés qu'ils sont arrivez.

Chap. VI.

Conc. d'Angl. par Spelman l'an 1287.

On a de la peine à s'imaginer que la passion aille jusque-là: mais c'est que l'on ne sçait pas que nos passions s'étendent à tout ce qui les peut satisfaire. Aman ne vouloit peut-être point de mal à tout le peuple Juif, mais Mardochée ne le saluë pas, il est Juif, il faut donc perdre toute la nation, la vengeance en sera plus magnifique.

Il s'agit entre des plaideurs de sçavoir qui a droit à une terre: Ils ne devroient apporter que leurs titres, & ne dire que ce qui a rapport à leur affaire, ou qui la peut rendre meilleure. Cependant ils ne manquent pas de dire toute sorte de mal les uns des autres, de se contredire en toutes choses, de former des contestations & des accusations inutiles, & d'embroüiller leur procez d'une infinité d'accessoires qui

CHAP. VI. confondent le principal. Enfin toutes les passions s'étendent aussi loin que la vûë de l'esprit de ceux qui en sont émus. Je veux dire qu'il n'y a aucune chose que nous pensions avoir quelque rapport avec l'objet de nos passions, à laquelle le mouvement de ces passions ne s'étende. Et voici comment cela se fait.

Les traces des objets sont tellement liées les unes avec les autres dans le cerveau, qu'il est impossible que le cours des esprits en reveille quelqu'une avec force, que plusieurs autres ne se r'ouvrent en même-tems. L'idée principale de la chose à laquelle on pense est donc nécessairement accompagnée d'un grand nombre d'idées accessoires, lesquelles s'augmentent d'autant plus, que l'impression des esprits animaux est plus violente. Or cette impression des esprits ne peut manquer d'être violente dans les passions, à cause que les passions poussent sans cesse dans le cerveau en abondance & avec beaucoup de force, les esprits propres pour conserver les traces des idées qui représentent leur objet. Ainsi le mouvement d'amour ou de haine ne s'étend pas seulement à l'objet principal de la passion; mais encore à toutes les choses que l'on reconnoît avoir quelque rapport à cet objet: parce que le mouvement de l'ame dans la passion suit la perception de l'esprit; de même que le mouvement des esprits animaux dans le cerveau suit les traces du cerveau, tant celles qui réveillent l'idée principale de l'objet de la passion, que les autres qui y ont rapport.

Il ne faut donc pas s'étonner si les hommes poussent si loin leur haine ou leur amour, & s'ils font des actions si bizarres & si surprenantes. Il y a raison particuliere de tous ces effets; quoique nous ne la connoissions pas. Leurs idées accessoires ne sont point toûjours semblables aux nôtres: nous ne les pouvons connoître. Ainsi il y a toûjours quelque raison particuliére qui les fait agir d'une maniére qui nous paroît si extravagante.

CHAPITRE VII.

CHAP. VI.

Des passions en particulier, & premierement de l'admiration & de ses mauvais effets.

TOUT ce que j'ai dit jusques ici des passions est général, mais il n'est pas fort difficile d'en tirer des conséquences particuliéres. Il n'y a qu'à faire quelque réfléxion sur ce qui se passe dans soi-même, & sur les actions des autres; & l'on découvrira plus de ces sortes de véritez d'une seule vûë, que l'on n'en pourroit expliquer dans un tems considérable. Cependant, il y a si peu de personnes qui s'avisent de rentrer dans eux-mêmes, & qui fassent pour cela quelqu'effort d'esprit, qu'afin de les y exciter & de réveiller leur attention, il est nécessaire de descendre quelque peu dans le particulier.

Quand on se tâte & qu'on se frappe soi-même, il semble que l'on soit presque insensible: mais quand on est seulement touché par les autres, on en reçoit des sentimens assez vifs pour réveiller l'attention. En un mot on ne se chatoüille pas soi-méme, on ne s'en avise pas, & l'on n'y reüssiroit peut être pas si l'on s'en avisoit. C'est à peu prés par cette même raison, que l'esprit ne s'avise pas de se tâter & de se sonder soi-même, qu'il se dégoûte incontinent de cette sorte de recherche, & qu'il n'est ordinairement capable de reconnoître & de sentir toutes les parties de son ame, que lorsque d'autres les touchent & les lui font sentir. Ainsi il est nécessaire, pour faciliter à quelques esprits la connoissance d'eux-mêmes, de descendre quelque peu dans le particulier des passions, afin de leur apprendre en les touchant, toutes les parties qui les composent.

Ceux qui liront ce qui suit doivent néanmoins être avertis, qu'il ne sentiront pas toûjours que je les touche, & qu'ils ne se reconnoîtront pas toûjours

CHAP. VII. ſujets aux paſſions & aux erreurs dont je parlerai, par la raiſon que toutes les paſſions particulieres ne ſont pas toûjours les mêmes dans tous les hommes.

Tous les hommes ont les mêmes inclinations naturelles qui n'ont point de rapport au corps. Ils ont mêmes toutes celles qui ont rapport au corps, lorſque leur corps eſt parfaitement bien diſpoſé. Mais les divers temperamens des corps & leurs changemens frequens cauſent une varieté infinie dans les paſſions particulieres. Que ſi l'on ajoute à la diverſité de la conſtitution du corps celle qui vient des objets, qui font des impreſſions bien differentes ſur tous ceux qui n'ont pas les mêmes emplois ni la même maniere de vivre; il eſt évident que tel ſe peut ſentir fortement touché en quelque endroit de ſon ame par certaines choſes, qui demeurera entiérement inſenſible à beaucoup d'autres. Ainſi on ſe tromperoit ſouvent, ſi on jugeoit toûjours par ce que l'on ſent, de ce que les autres doivent ſentir.

Je ne crains point de me tromper, lorſque j'aſſure que tous les hommes veulent être heureux: car je ſçai avec une entiére certitude que les Chinois & les Tartares, que les Anges & les Demons même, enfin que tous les eſprits ont de l'inclination pour la félicité. Je ſçai mêmes que Dieu ne produira jamais aucun eſprit ſans ce deſir. Ce n'eſt point l'experience qui me l'a appris: jamais je ne vis ni Chinois ni Tartare. Ce n'eſt point le témoignage intérieur de ma conſcience: il m'apprend ſeulement que je veux être heureux. Il n'y a que Dieu qui me puiſſe convaincre intérieurement que tous les autres hommes, les Anges, & les Démons veulent être heureux. Il n'y a que lui qui puiſſe m'aſſurer, qu'il ne donnera jamais l'être à aucun eſprit qui ſoit indifférent pour le bonheur; car quel autre que lui pourroit m'aſſurer poſitivement de ce qu'il fait, & même de ce qu'il penſe? & comme il ne peut jamais me tromper, je ne puis douter de ce qu'il m'apprend. Je ſuis donc certain que

tous les hommes veulent être heureux, parce que cette inclination est naturelle, & qu'elle ne dépend point du corps. CHAP. VII.

Il n'en est pas de même des passions particuliéres. Si je suis passionné pour la musique, pour la danse, pour la chasse : si j'aime les douceurs ou le haut goût; je n'en puis rien conclure de certain touchant les passions des autres hommes. Le plaisir est sans doute doux & agréable à tous les hommes, mais tous les hommes ne trouvent pas du plaisir dans les mêmes choses. L'amour du plaisir est une inclination naturelle: cet amour ne dépend point du corps: il est donc géneral à tous les hommes. Mais l'amour de la musique, de la chasse ou de la danse n'est pas géneral ; parce que la disposition du corps dont il dépend étant différente dans tous les hommes, toutes les passions qui en dépendent ne sont pas toûjours les mêmes.

Les passions génerales comme le desir, la joie & la tristesse, tiennent le milieu entre les inclinations naturelles & les passions particuliéres. Elles sont génerales comme les inclinations, mais elles ne sont pas également fortes ; parce que la cause qui les produit & qui les entretient n'est pas elle-même également agissante. Il y a une varieté infinie dans les degrez d'agitation des esprits animaux, dans leur abondance & leur délicatesse, & dans le rapport des fibres du cerveau avec ces esprits.

Ainsi il arrive tres-souvent que l'on ne touche les autres en aucun endroit de leur ame, lorsque l'on parle de passions particuliéres: mais lorsqu'on les touche ils en sont fortement émûs. Il en est au contraire des passions génerales & des inclinations ; on touche toûjours lorsque l'on en parle: mais on touche d'une maniére si foible & si languissante, qu'on ne se fait presque pas sentir. Je dis ces choses, afin que l'on ne juge pas si je me trompe, par le seul sentiment qu'on a déja reçû de ce que j'ai dit, ou que l'on recevra de ce que je dirai dans la suite : mais par la consideration de la nature des passions dont je traite.

CHAP. VII.

Si l'on se proposoit de traiter de toutes les passions particuliéres, ou si on les distinguoit par les objets qui les excitent; il est visible qu'on ne finiroit jamais, & qu'on diroit toûjours la même chose. On ne finiroit jamais, parce que les objets de nos passions sont infinis: & l'on diroit toûjours la même chose, parce que l'on traiteroit toûjours du même sujet. Les passions particuliéres pour la poësie, pour l'histoire, pour les mathematiques, pour la chasse & pour la danse, ne sont qu'une même passion génerale: car par exemple, les passions de desir ou de joye, pour tout ce qui plaît, ne sont pas différentes, quoique les objets particuliers qui plaisent soient différens.

Il ne faut donc pas multiplier le nombre des passions selon le nombre des objets qui sont infinis, mais seulement selon les principaux rapports qu'ils peuvent avoir avec nous. Et de cette maniére on reconnoîtra, comme nous l'expliquerons plus bas, que l'amour & l'aversion sont les passions meres: qu'elles n'engendrent point d'autres passions génerales que le desir, la joie, & la tristesse: que les passions particuliéres ne sont composées que de ces trois primitives; & qu'elles sont d'autant plus composées que l'idée principale du bien ou du mal qui les excite, est accompagnée d'un plus grand nombre d'idées accessoires, ou que le bien & le mal sont plus circonstantiez par rapport à nous.

Si l'on se souvient de ce que l'on a dit de la liaison des idées, & que dans les grandes passions les esprits animaux étant extrémement agitez, réveillent dans le cerveau toutes les traces qui ont quelque rapport avec l'objet qui nous agite; on reconnoîtra qu'il y a des passions différentes d'une infinité de façons, lesquelles n'ont point de nom particulier, & qu'on ne peut expliquer d'autre maniére qu'en disant qu'elles sont inexplicables.

Si les passions primitives, de la combinaison desquelles les autres s'engendrent, n'étoient point capables du plus & du moins, on n'auroit pas de peine à dé-

déterminer le nombre de toutes les passions. Mais le nombre des passions qui se font de l'assemblage des autres est nécessairement infini, parce qu'une même passion ayant des degrez infinis, elle peut en se joignant avec les autres se combiner en une infinité de maniéres. De sorte qu'il n'y a peut-être jamais eu deux hommes émûs d'une même passion, si par même passion l'on entend l'assemblage de tous les mouvemens égaux & de tous les sentimens semblables qui se réveillent en nous à l'occasion de quelque objet. CHAP. VII.

Mais le plus & le moins ne changeant point l'espece, on peut dire que le nombre des passions n'est pas infini; parce que les circonstances, qui accompagnent le bien & le mal, ne sont point infinies. Mais expliquons nos passions en particulier.

Lorsque nous voïons quelque chose pour la premiere fois, ou que l'aïant déja vûë plusieurs fois accompagnée de certaines circonstances, nous la voïons revêtuë de quelques autres, nous en sommes surpris & nous l'admirons. Ainsi une nouvelle idée, ou une passion imparfaite, qui est la premiere de toutes, & que l'on nomme admiration. Je dis que cette passion est imparfaite, parce qu'elle n'est point excitée par l'idée ni par le sentiment du bien.

Le cerveau se trouvant alors frappé en de certains endroits dans lesquels il ne l'avoit jamais été, ou d'une maniére toute nouvelle, l'ame en est sensiblement touchée, & par conséquent elle s'applique fortement à ce qu'il y a de nouveau dans son objet: par la même raison, qu'un simple chatoüillement à la plante des pieds, excite dans l'ame par la nouveauté plûtôt que par la force de l'impression, un sentiment tres-sensible & tres-appliquant. Il y a encore d'autres raisons de l'application de l'ame aux choses nouvelles, mais je les ay expliquées en parlant des inclinations naturelles. On ne considére ici l'ame que par rapport au corps, & selon ce rapport c'est l'émotion des esprits qui est la cause naturelle de son application aux choses nouvelles.

Dans

CHAP. VII.

Dans l'admiration précisément comme telle, on ne considére les choses que selon ce qu'elles sont en elles-mêmes ; ou selon ce qu'elles paroissent : on ne les considére point par rapport à soi : on ne les considére point comme bonnes ou comme mauvaises. Et c'est pour cela que les esprits ne se répandent point dans les muscles, pour donner au corps la disposition propre à la recherche du bien ou à la fuite du mal ; & qu'ils n'agitent point les nerfs qui vont au cœur & aux autres visceres, pour hâter ou pour retarder la fermentation & le mouvement du sang, comme il arrive dans toutes les autres passions. Tout ce qu'il y a d'esprits tend vers le cerveau pour y tracer une image vive & distincte de l'objet qui surprend, afin que l'ame le considére & le reconnoisse: mais tout le reste du corps demeure comme immobile & dans la même posture. Comme il n'y a point d'émotion dans l'ame, il n'y a point aussi de mouvement dans le corps.

Si les choses que l'on admire paroissent grandes, l'admiration est toûjours suivie de l'estime & quelquefois de la vénération. Elle est au contraire toûjours accompagnée de mépris & quelquefois de dédain, lors qu'elles paroissent petites.

L'idée de la grandeur produit dans le cerveau un grand mouvement d'esprits, & la trace qui la représente se conserve fort long-tems. Un grand mouvement d'esprits excite aussi dans l'ame l'idée de la grandeur, & il arrête beaucoup l'esprit à la considération de cette idée.

L'idée de petitesse produit dans le cerveau un petit mouvement d'esprits & la trace qui la représente ne se conserve pas long-temps. Un petit mouvement d'esprits, excite aussi dans l'ame une idée de petitesse, & il arrête peu l'esprit à la considération de cette idée. Ces choses meritent fort d'être remarquées.

Lors que nous nous considerons nous-mêmes ou quelque chose qui nous est uni, nôtre admiration

n'est.

n'eſt jamais ſans quelque paſſion qui nous agite. Mais nôtre agitation n'eſt que dans l'ame & dans les eſprits qui vont au cœur: parce que n'y ayant point de bien qu'il faille rechercher ni de mal qu'il faille éviter, les eſprits ne ſe répandent point dans les muſcles pour diſpoſer le corps à quelque action.

La vûë de la perfection de ſon être ou de quelque choſe qui lui appartient produit naturellement l'orgueil, ou l'eſtime de ſoi-même, le mépris des autres, la joye, & quelques autres paſſions. La vûë de ſa propre grandeur, produit la fierté; la vûë de ſa force, la generoſité ou la hardieſſe; & la vûë de quelqu'autre qualité avantageuſe, produit naturellement une autre paſſion, qui ſera toûjours une eſpece d'orgueil.

Au contraire la vûë de quelque imperfection de ſon être ou d'une choſe qui lui appartient, produit naturellement l'humilité, le mépris de ſoi-même, le reſpect pour les autres, la triſteſſe & quelques autres paſſions. La vûë de ſa petiteſſe produit la baſſeſſe; la vûë de ſa foibleſſe, la timidité; & la vûë de quelque qualité deſavantageuſe produit naturellement une paſſion, qui ſera toûjours une eſpece d'humilité. Mais cette humilité auſſi bien que l'orgueil dont je viens de parler, n'eſt proprement ni vertu ni vice. Ce ne ſont l'un & l'autre que des paſſions ou des émotions involontaires, qui ſont néanmoins tres-utiles à la ſocieté civile, & mêmes abſolument néceſſaires en quelques rencontres pour la conſervation de la vie ou des biens de ceux qui en ſont agitez.

Il eſt neceſſaire, par exemple, d'être humble & timide, & mêmes de témoigner au dehors la diſpoſition de ſon eſprit par une contenance modeſte & par un air reſpectueux ou craintif, lors qu'on eſt en préſence d'une perſonne de haute qualité, ou d'un homme fier & puiſſant: car il eſt preſque toûjours avantageux pour le bien du corps que l'imagination s'abbatte à la vûë de la grandeur ſenſible, & qu'elle lui donne des marques extérieures de ſa ſoûmiſſion, & de ſa véné-

CHAP. VII. vénération intérieure. Mais cela se fait naturellement & machinalement, sans que la volonté y ait de part, & souvent mêmes malgré toute sa résistance. Les bêtes même qui ont besoin, comme les chiens, de fléchir ceux avec qui elles vivent, ont d'ordinaire leur machine disposée de maniére qu'elles prennent l'air qu'elles doivent avoir, par rapport à ceux qui les environnent; car cela est absolument necessaire pour leur conservation. Et si les oiseaux ou quelques autres animaux n'ont point la disposition du corps propre pour prendre cet air, c'est qu'ils n'ont pas besoin de fléchir ceux dont ils peuvent par la fuite éviter le courroux, & dont ils peuvent se passer pour la conservation de leur vie.

On ne peut trop considérer que toutes les passions, qui sont excitées en nous à la vûë de quelque chose qui est hors de nous, répandent machinalement sur le visage de ceux qui en sont frappez, l'air qui leur convient, c'est-à-dire un air qui par son impression dispose machinalement tous ceux qui le voyent, à des passions & à des mouvemens utiles au bien de la societé. L'admiration mêmes, lors qu'elle n'est causée en nous, que par la vuë de quelque chose qui est hors de nous & que les autres peuvent considérer, produit sur nôtre visage un air qui imprime machinalement l'admiration dans les autres, & qui agit mêmes sur leur cerveau d'une maniére si bien reglée, que les esprits qui y sont contenus, sont poussez dans les muscles de leur visage pour y former un air tout semblable au nôtre.

Cette communication des passions de l'ame & des mouvemens des esprits animaux, pour unir ensemble les hommes par rapport au bien & au mal, & pour les rendre entiérement semblables les uns aux autres non seulement par la disposition de leur esprit, mais encore par la situation de leur corps, est d'autant plus grande & plus remarquable que les passions sont plus violentes; parce qu'alors les esprits animaux sont agitez avec plus de force. Or cela doit

être

ainsi, parce que les maux étans plus grands ou Chap.
s présens, il faut s'y appliquer davantage, & s'u- VII.
plus fortement les uns avec les autres pour les
ou pour les rechercher. Mais lorsque les passions
t fort modérées, comme l'est ordinairement l'ad-
ation, elles ne se communiquent pas sensible-
nt, & ne répandent presque pas l'air par lequel el-
ont de coûtume de se communiquer. Comme
n ne presse, il n'est pas à propos qu'elles fassent
ort sur l'imagination des autres, ni qu'elles les dé-
rnent de leurs occupations, ausquelles il est peut-
e plus nécessaire qu'ils s'emploïent, qu'à considé-
les causes de ces passions.

Il n'y a rien de plus merveilleux que cette œcono-
e de nos passions, & que cette disposition de nôtre
rps par rapport aux objets qui nous environnent.
out ce qui se passe en nous machinalement est tres-
gne de la sagesse de celui qui nous a faits. Et com-
e Dieu nous a rendu capables de toutes les passions
i nous agitent, afin principalement de nous lier.
ec toutes les choses sensibles, pour la conservation de
société & de nôtre être sensible, son dessein s'exe-
te si fidelement par la construction de son ouvra-
; qu'on ne peut s'empêcher d'en admirer l'artifi-
& les ressorts.

Cependant nos passions & tous ces liens imperce-
ibles, par lesquels nous tenons à tout ce qui nous
vironne, sont souvent par nôtre faute des causes
es considérables de nos erreurs & de nos desordres.
ar nous ne faisons point l'usage que nous devons
ire de nos passions: nous leur permettons toutes
oses; & nous ne sçavons pas mêmes les bornes que
ous devons prescrire à leur puissance. Ainsi les paf-
ons même, qui comme l'admiration sont tres foi-
es, & qui nous agitent le moins, ont assez de for-
pour nous faire tomber dans l'erreur. En voici
uelques exemples.

Lorsque les hommes, & principalement ceux qui
nt l'imagination vigoureuse se considérent par leur

plus

plus bel endroit, ils ſont preſque toûjours tres ſatisfaits d'eux-mêmes: & leur ſatisfaction interieure ne manque jamais de s'augmenter, lorſqu'ils ſe comparent aux autres qui n'ont pas tant de mouvement qu'eux. D'ailleurs il y a tant de gens qui les admirent, & il y en a ſi peu qui leur réſiſtent avec ſuccez & avec applaudiſſement; (car applaudit-on jamais à la raiſon en préſence d'une imagination forte & vive:) Enfin il ſe forme ſur le viſage de ceux qui les écoutent, un air ſi ſenſible de ſoûmiſſion & de reſpect, & des traits ſi vifs d'admiration à chaque mot nouveau qu'ils proferent, qu'ils s'admirent auſſi eux-mêmes, & que leur imagination qui leur groſſit tous leurs avantages, les rend extrémement contens de leur perſonne. Car, ſi l'on ne peut voir un homme paſſionné ſans recevoir l'impreſſion de ſa paſſion, & ſans entrer en quelque maniére dans ſes ſentimens: comment ſeroit-il poſſible que ceux, qui ſont environnez d'un grand nombre d'admirateurs, ne donnaſſent quelqu'entrée à une paſſion qui flatte ſi agréablement l'amour propre?

Or cette haute eſtime, que les perſonnes d'une imagination forte & vive ont d'elles-mêmes & de leurs qualitez, leur enfle le courage, & leur fait prendre l'air dominant, & déciſif. Ils n'écoutent les autres qu'avec mépris: ils ne leur répondent qu'en raillant: ils ne penſent que par rapport à eux. Et regardant comme une eſpece de ſervitude l'attention de l'eſprit, ſi néceſſaire pour découvrir la vérité, ils ſont entiérement indiſciplinables. L'orgueil, l'ignorance & l'aveuglement, vont toûjours de compagnie. Les eſprits forts, ou plûtôt les eſprits vains & ſuperbes ne veulent pas être diſciples de la vérité: ils ne rentrent dans eux-mêmes que pour ſe contempler & pour s'admirer. Ainſi celui qui réſiſte aux ſuperbes, luit au milieu de leurs tenebres ſans que leurs tenebres ſoient diſſipées.

Il y a au contraire une certaine diſpoſition dans les eſprits animaux & dans le ſang, laquelle nous donne

: un ſentiment trop bas de nous-mêmes. La diſet- Chap. VII.
, la lenteur, & la délicateſſe des eſprits animaux
intes avec la groſſiéreté des fibres du cerveau, nous
ndent l'imagination foible & languiſſante. Et la
ië, ou plûtôt le ſentiment confus de cette foibleſſe
de cette langueur de nôtre imagination, nous fait
itrer dans une eſpece d'humilité vicieuſe, qu'on
eut appeller baſſeſſe d'eſprit.

Tous les hommes ſont capables de la vérité, mais
s ne s'addreſſent point à celui qui ſeul eſt capable de
e l'enſeigner. Les ſuperbes ſe tournent vers eux-
têmes, ils n'écoutent qu'eux-mêmes; & ces faux
umbles ſe tournent vers les ſuperbes, & s'aſſujet-
ſſent à toutes leurs déciſions. Les uns & les autres
'écoutent que des hommes. L'eſprit des ſuperbes
beït à la fermentation de leur propre ſang, c'eſt-à-di-
e à leur propre imagination: l'eſprit des faux hum-
les ſe ſoûmet à l'air dominant des ſuperbes. Ain-
i les uns & les autres ſont aſſujettis à la vanité & au
nenſonge. Le ſuperbe eſt un homme riche & puiſ-
ant, qui a un grand équipage, qui meſure ſa gran-
leur par celle de ſon train, & ſa force par celle des
hevaux qui tirent ſon caroſſe. Le faux humble,
uiant le même eſprit & les mêmes principes, eſt un
niſérable, pauvre, foible & languiſſant, & qui
s'imagine qu'il n'eſt preſque rien, parce qu'il ne poſ-
ſede rien. Cependant nôtre équipage n'eſt pas nous: &
tant s'en faut que l'abondance du ſang & des eſprits,
que la vigueur & l'impétuoſité de l'imagination nous
conduiſent à la vérité, qu'au contraire, il n'y a rien
qui nous en détourne davantage. Ce ſont ces hébétez,
s'il eſt permis de les appeller ainſi, ces eſprits froids
& languiſſans, qui ſont les plus capables de décou-
vrir les véritez les plus ſolides & les plus cachées. Ils
peuvent écouter dans un plus grand ſilence de leurs
paſſions la vérité qui les enſeigne dans le plus ſecret
de leur raiſon; mais mal-heureuſement pour eux
ils ne penſent point à s'appliquer à ſes paroles. Elle
parle ſans éclat ſenſible & d'une voix baſſe, & ce
n'eſt

n'est que le bruit qui les réveille. Il n'y a que le brillant, que le grand & le magnifique en apparence & selon le jugement des sens, qui les convainque: ils se plaisent à se laisser ébloüir. Ils aiment mieux entendre ces Philosophes qui ne racontent que leurs visions & leurs songes, & qui assurent comme les faux Prophétes, que la vérité leur a parlé, lors que la verité ne leur a point parlé, que d'entendre la verité même. Il y a plus de quatre mille ans que l'orgueïl humain leur débite des mensonges sans qu'ils s'y opposent: Ils les respectent même & les conservent comme des traditions saintes & divines. Il semble que le Dieu de la verité ne soit plus avec eux; ils ne le consultent plus; ils ne méditent plus, & ils couvrent leur paresse & leur nonchalance des apparences trompeuses d'une sainté humilité.

Il est vrai que nous ne pouvons découvrir la verité par nous-mêmes: mais nous le pouvons toûjours avec celui qui nous éclaire, & nous ne le pouvons jamais par le secours de tous les hommes joints ensemble. Ceux mêmes qui la connoissent le mieux ne nous ne la sçauroient faire voir, si nous n'interrogeons nous mêmes celui qu'ils ont interrogé, & s'il ne répond à nôtre attention comme il a répondu à la leur. Il ne faut donc point croire les hommes, parce que les hommes ont parlé, car tout homme est trompeur; mais parce que celui qui ne peut tromper, nous a parlé, & nous devons sans cesse interroger celui qui ne peut jamais tromper. Nous ne devons point croire ceux qui ne parlent qu'aux oreilles, qui n'instruisent que le corps, qui n'agissent au plus que sur l'imagination. Mais nous devons écouter attentivement, & croire fidelement celui qui parle à l'esprit, qui instruit la raison, & qui pénétrant jusques dans le plus secret de l'homme intérieur, est capable de l'éclairer & de le fortifier contre l'homme extérieur & sensible, qui le séduit & qui le maltraite sans cesse. Je repete souvent ces choses parce que je les croi tres-dignes d'une sérieuse reflexion. C'est Dieu seul

qu'il

qu'il faut honorer. Il n'y a que lui qui soit capable de répandre en nous la lumiére, comme il n'y a que lui qui soit capable de produire en nous les plaisirs. CHAP. VII.

Il se rencontre quelquefois dans les esprits animaux & dans le reste du corps, une certaine disposition qui excite à la chasse, à la danse, à la course & généralement à tous les exercices, où la force & l'adresse du corps paroissent le plus. Cette disposition est fort ordinaire aux jeunes gens, & principalement à ceux dont le corps n'est pas encore tout-à-fait formé. Les enfans ne peuvent demeurer en place, ils sont toûjours en action, lorsqu'ils suivent leur humeur. Comme leurs muscles ne sont pas encore fortifiez, ni même tout-à-fait achevez; Dieu qui comme Auteur de la nature régle les plaisirs de l'ame par rapport au bien du corps, leur fait trouver du plaisir dans l'exercice afin que leur corps se fortifie. Ainsi dans le temps que les chairs & les fibres des nerfs sont encore molles, les chemins par lesquels il est nécessaire que les esprits animaux s'écoulent pour produire toutes sortes de mouvemens, se tracent & se conservent, & il ne s'amasse point d'humeurs qui les ferment, ou qui s'étant pourries corrompent quelque partie.

Le sentiment confus que les jeunes gens ont de la disposition de leur corps fait qu'ils se plaisent dans la vûe de sa force & de son addresse. Ils s'admirent lors qu'ils en sçavent mesurer les mouvemens, ou lors qu'ils sont capables d'en faire d'extraordinaires: ils souhaitent mêmes d'être en présence de gens qui les considerent & qui les admirent. Ainsi ils se fortifient peu à peu dans la passion pour tous les exercices du corps, laquelle est une des principales causes de l'ignorance & de la brutalité des hommes. Car outre le tems que l'on perd dans ces exercices, le peu d'usage que l'on fait de son esprit, est cause que la partie principale du cerveau, dont la fléxibilité fait la force & la vivacité de l'esprit, devient entiérement inflexible, & que les esprits animaux ne se répandent

pas

CHAP. VII.

pas facilement dans le cerveau d'une maniére propre pour penſer à ce que l'on veut.

C'eſt ce qui rend la plûpart des gens de guerre & de la nobleſſe incapables de s'appliquer à quoi que ce ſoit. Ils raiſonnent de toutes choſes à la cavaliere, comme l'on dit ordinairement : & ſi l'on prétend leur dire ce qu'ils ne veulent pas entendre, au lieu de de penſer à ce qu'il faut répondre, leurs eſprits animaux ſe conduiſent inſenſiblement dans les muſcles qui font lever le bras. Ils répondent preſque ſans réflexion par quelque coup,ou par quelque geſte menaçant : à cauſe que les eſprits étant agitez par les paroles qu'ils entendent, ils ſe portent vers les endroits les plus ouverts par l'habitude de l'exercice. Le ſentiment qu'ils ont de la force de leurs corps les confirme dans ces maniéres inſolentes : & la vûë de l'air reſpectueux de ceux qui les écoutent, leur imprime une ſotte confiance pour dire fiérement & brutalement des ſottiſes. Ils croient même avoir dit de belles & de bonnes choſes, parce que la crainte & la prudence des autres leur a été favorable.

Il n'eſt pas poſſible de s'être appliqué à quelque étude, ou de faire actuellement profeſſion de quelque ſcience, ſans qu'on le ſçache : on ne peut être Auteur ou Docteur, ſans s'en ſouvenir. Mais ce ſeul ſouvenir produit naturellement dans l'eſprit de bien des gens un ſi grand nombre de défauts, qu'il leur ſeroit tres-avantageux de n'avoir point la qualité dont ils ſe font honneur. Comme ils s'imaginent qu'elle fait leur plus bel endroit, ils la conſiderent toûjours avec plaiſir : ils la préſentent aux autres avec toute l'adreſſe poſſible : & ils prétendent qu'elle leur donne droit de juger de toutes choſes ſans les examiner. Si l'on eſt aſſez imprudent pour les contredire, ils tâchent d'abord d'inſinuër avec adreſſe & avec un air de douceur & de charité ce qu'ils ſont, & le droit qu'ils ont de décider. Mais ſi l'on eſt enſuite aſſez hardi pour leur réſiſter, & qu'ils manquent de réponſe, ils diſent alors ouvertement & ce qu'ils pen-

penſent,

pensent d'eux-mêmes, & ce qu'ils pensent de ceux Chap. VII.
qui leur resistent.

Tout sentiment interieur de quelque avantage que l'on possede, enfle naturellement le courage. Un Cavalier qui se sent bien monté & bien armé, qui ne manque ni de sang ni d'esprits, est prêt de tout entreprendre: la disposition où il se trouve le rend généreux & hardi. Il en est de même d'un homme d'étude, lorsqu'il se croit sçavant, & que l'enflure de son cœur lui a corrompu l'esprit. Il devient, si cela se peut dire, généreux & hardi, contre la verité. Quelquefois il la combat témerairement sans la reconnoître, & quelquefois il la trahit aprés l'avoir reconnuë; & se confiant dans sa fausse erudition il est toûjours prêt de soûtenir l'affirmative ou la négative, selon que l'esprit de contradiction le posséde.

Il n'en est pas de même de ceux qui ne se piquent point de sçience; ils ne sont point décisifs. Il est rare qu'ils parlent, s'ils n'ont quelque chose à dire; & il arrive mêmes assez souvent qu'ils se taisent dans le tems qu'ils devroient parler. Ils n'ont point cette réputation & ces marques extérieures de science, lesquelles engagent à parler sans sçavoir ce qu'on dit: ils peuvent se taire, mais les sçavans apprehendent de demeurer sans rien dire: car ils sçavent bien qu'on les méprisera s'ils se taisent, lors mêmes qu'ils n'ont rien à dire; & qu'on ne les méprisera pas toûjours, quoi qu'ils ne disent que des sottises, pourvû qu'ils les disent d'une maniére scientifique.

Ce qui rend les hommes capables de penser, les rend capables de la verité, mais ce ne sont ni les honneurs, ni les richesses, ni les degrez, ni la fausse érudition qui les rendent capables de penser, c'est leur nature. Ils sont faits pour penser, parce qu'ils sont faits pour la verité. La santé mêmes du corps ne les rend point capables de bien penser: tout ce qu'elle peut faire est de n'y mettre pas un si grand empêchement que la maladie. Nôtre corps nous aide en quelque maniére à sentir & à imaginer, mais il ne

CHAP. VII. nous aide point à concevoir. Car quoi que sans le secours du corps nous ne puissions en méditant fixer nos idées, contre l'effort continuël des sens & des passions, qui les troublent & qui les effacent, à cause que nous ne pouvons présentement vaincre le corps que par le corps: cependant il est visible que le corps ne peut eclairer l'esprit, ni produire en lui la lumiére de l'intelligence. Car toute idée qui découvre la verité, vient de la vérité même. Ce que l'ame reçoit par le corps, n'est que pour le corps, & lors qu'elle se tourne vers les phantômes, elle ne voit que des illusions & des phantômes: je veux dire qu'elle ne voit point les choses comme elles sont en elles-mêmes, mais seulement les rapports qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Si l'idée de grandeur ou de petitesse que nous avons de nous mêmes, nous est souvent une occasion d'erreur, l'idée que nous avons des choses qui sont hors de nous & qui ont quelque rapport à nous, ne fait pas une impression moins dangereuse. Nous venons de dire que l'idée de grandeur est toûjours accompagnée d'un grand mouvement d'esprits, & qu'un grand mouvement d'esprits est toûjours accompagné d'une idée de grandeur, & qu'au contraire l'idée de petitesse est toûjours accompagnée d'un petit mouvement d'esprits, & qu'un petit mouvement d'esprits est toûjours accompagné d'une idée de petitesse. De ce principe il est facile de conclure que les choses qui produisent en nous de grands mouvemens d'esprits, doivent naturellement nous paroître avoir plus de grandeur; c'est-à-dire plus de force, plus de réalité, plus de perfection que les autres, car par grandeur j'entens toutes ces choses & plusieurs autres. Ainsi les biens sensibles nous doivent paroître plus grands & plus solides que ceux qui ne se font point sentir, si nous en jugeons par le mouvement des esprits, & non point par l'idée pure de la verité. Une grande maison, un train magnifique, un bel ameublement, des charges, des honneurs, des ri-

chesses

heſſes paroiſſent avoir plus de grandeur & de réalité que la vertu & que la juſtice.

Quand on compare la vertu aux richeſſes par la vûë claire de l'eſprit, alors on leur préfere la vertu: mais lors qu'on fait uſage de ſes yeux & de ſon imagination, & que l'on ne juge de ces choſes que par l'émotion des eſprits qu'elles excitent en nous, on préfere ſans doute les richeſſes à la vertu.

C'eſt par ce principe que nous penſons, que les choſes ſpirituelles, qui ne ſe ſont point ſentir ne ſont preſque rien: Que les idées de nôtre eſprit ſont moins nobles que les objets qu elles repréſentent: Qu'il y a moins de réalité & de ſubſtance dans l'air que dans les métaux, dans l'eau que dans la glace: Que les eſpaces depuis la terre juſqu'au firmament ſont vuides, ou que les corps, qui les rempliſſent, n'ont point tant de réalité & de ſolidité que le Soleil & les Etoiles. Enfin ſi nous tombons en une infinité d'erreurs ſur la nature & ſur la perfection de chaque choſe, c'eſt que nous raiſonnons ſur ce faux principe.

Un grand mouvement d'eſprits, & par conſequent une forte paſſion accompagnant toûjours une idée ſenſible de grandeur; & un petit mouvement d'eſprits, & par conſequent une foible paſſion accompagnant auſſi une idée ſenſible de petiteſſe, on s'applique beaucoup & l'on emploie trop de tems à l'étude de tout ce qui excite une idée ſenſible de grandeur, & l'on néglige tout ce qui ne donne qu'une idée ſenſible de petiteſſe. Ces grands corps par exemple qui roulent ſur nos êtres, ont fait de tout temps impreſſion ſur les eſprits: on les a d'abord adorez à cauſe de l'idée ſenſible de leur grandeur & de leur éclat. Quelques génies plus hardis en ont examiné les mouvemens, & ces Aſtres ont été dans tous les ſiécles, l'objet ou de l'étude, ou de la vénération de beaucoup de gens. On peut même penſer que la crainte de ces influences imaginaires, qui effrayent encore préſentement les Aſtrologues & les eſprits foibles, eſt une eſpece d'adoration qu'une imagination ab-

batuë rend à l'idée de grandeur qui représente les corps celestes.

Le corps de l'homme au contraire infiniment plus admirable & plus digne de nôtre application, que tout ce qu'on peut sçavoir de Jupiter de Saturne & de toutes les autres planetes, n'est presque point connu. L'idée sensible des parties de chair dissequée, n'a rien de grand & cause mêmes du dégoût & de l'horreur : de sorte que ce n'est que depuis quelques années, que les personnes d'esprit regardent l'anatomie, comme un science qui merite leur application. Il s'est trouvé des Princes & des Rois Astronomes, & qui faisoient gloire de l'être. La grandeur des Astres sembloit s'accommoder avec la grandeur de leur dignité : mais je ne croi pas que l'on en ait vû qui se soient fait honneur de sçavoir l'anatomie & de bien dissequer un cœur ou un cerveau. Il en est de même de beaucoup d'autres sciences.

Les choses rares & extraordinaires produisent dans les esprits des mouvemens plus grands & plus sensibles, que celles qui se voyent tous les jours : on les admire, on y attache par consequent quelque idée de grandeur, & elles excitent ainsi dans les esprits des passions d'estime & de respect. C'est ce qui renverse la raison de bien des gens : il y en a beaucoup qui sont si respectueux & si curieux pour tout ce qui nous reste de l'antiquité, pour tout ce qui vient de loin, ou qui est rare & extraordinaire, que leur esprit en est comme esclave, car l'esprit n'ose juger ou se mettre au dessus de ce qu'il respecte.

Il est vrai qu'il n'y a pas grand danger pour la verité, que des gens aiment les médailles, les armes, & les habillemens des anciens, ou ceux des Chinois ou des Sauvages. Il n'est pas tout à-fait inutile de sçavoir la carte de l'ancienne Rome, ou les chemins de Tomquin à Nanquin, quoi qu'il soit plus utile pour nous de sçavoir ceux de Paris à S. Germain ou à Versailles. Enfin on ne peut trouver à redire que

des

des gens veüillent ſçavoir au vrai l'hiſtoire de la guerre des Grecs avec les Perſes, ou des Tartares avec les Chinois, & qu'ils ayent pour Thucidide & pour Xenophon ou pour tout autre qu'il vous plaira, une inclination extraordinaire. Mais on ne peut ſouffrir que l'admiration pour l'antiquité ſe rende maîtreſſe de la raiſon; qu'il ſoit comme défendu de faire uſage de ſon eſprit pour examiner les ſentimens des Anciens; & que ceux qui en découvrent, & qui en démontrent la fauſſeté, paſſent pour préſomptueux & pour téméraires.

Les veritez ſont de tous les temps. Si Ariſtote en a découvert quelques-unes, elle ſe peuvent découvrir aujourd'hui: il faut prouver les opinions de cét Auteur par des raiſons que l'on puiſſe recevoir; car ſi les opinions d'Ariſtote étoient ſolides de ſon temps, elles le ſeront encore maintenant. C'eſt une illuſion que de prétendre prouver par des autoritez humaines les veritez de la nature. Peut-être que l'on peut prouver qu'Ariſtote a eu de certaines penſées ſur de certains ſujets: mais ce n'eſt pas être fort raiſonnable que de lire Ariſtote ou quelque auteur que ce ſoit avec beaucoup d'aſſiduité & de peine, pour en apprendre hiſtoriquement les opinions, & pour en inſtruire les autres.

On ne peut conſiderer ſans quelque émotion, que certaines Univerſitez, qui ne ſont établies que pour la recherche & la défenſe de la verité, ſoient devenuës des ſectes particulieres, qui font gloire d'étudier & de défendre les ſentimens de quelques hommes. On ne peut lire ſans quelque indignation les livres que les Philoſophes & les Medecins compoſent tous les jours dans leſquels les citations, ſont ſi frequentes qu'on les prendroit plûtôt pour des écrits de Théologiens & de Canoniſtes, que pour des traitez de Phyſique ou de Medecine. Car le moyen de ſouffrir qu'on abandonne la raiſon & l'experience pour ſuivre aveuglément les imaginations d'Ariſtote, de Platon, d'Epicure, ou de quelque autre Philoſophe que ce puiſſe être.

Cependant on demeureroit peut être immobile & sans parole à la vûë d'une conduite si étrange, si l'on ne se sentoit point blessé, je veux dire si ces Messieurs ne combattoient point contre la verité, à laquelle seule on croit devoir s'attacher. Mais l'admiration pour les réveries des Anciens leur inspire un zele aveugle contre les véritez nouvellement découvertes: Ils les décrient sans les sçavoir; ils les combattent sans les comprendre; & ils répandent par la force de leur imagination dans l'esprit & dans le cœur de ceux qui les approchent & qui les admirent, les mêmes sentimens dont ils sont touchez.

Comme ils ne jugent de ces nouvelles découvertes que par l'estime qu'ils ont de leurs auteurs, & que ceux qu'il ont vûs & avec lesquels ils ont conversé, n'ont point cet air grand & extraordinaire que l'imagination attache aux auteurs anciens, ils ne peuvent les estimer. Car l'idée des hommes de nôtre siécle n'étant point accompagnée de mouvemens extraordinaires & qui frappent l'esprit, elle n'excite naturellement que du mépris.

Les Peintres & les Sculpteurs ne représentent jamais les Philosophes de l'antiquité comme d'autres hommes: ils leur font la tête grosse, le front large & élevé, & la barbe ample & magnifique. C'est une bonne preuve que le commun des hommes s'en forme naturellement une semblable idée: car les Peintres peignent les choses comme on se les figure, ils suivent les mouvemens naturels de l'imagination. Ainsi l'on regarde presque toûjours les anciens comme des hommes tout extraordinaires. Mais l'imagination représente au contraire les hommes de nôtre siécle comme semblables à ceux que nous voyons tous les jours; & ne produisant point de mouvement extraordinaire dans les esprits, elle n'excite dans l'ame que du mépris & de l'indifference pour eux.

J'ai vû Descartes, disoit un de ces sçavans qui n'admirent que l'antiquité, je l'ai connu, je l'ai entré-

tenu

tenu plusieurs fois, c'étoit un honnête homme, il ne manquoit pas d'esprit, mais il n'avoit rien d'extraordinaire. Il s'étoit fait une idée basse de la Philosophie de Descartes, parce qu'il en avoit entretenu l'auteur quelques momens, & qu'il n'avoit rien reconnu en lui de cet air grand & extraordinaire qui échauffe l'imagination. Il prétendoit même répondre suffisamment aux raisons de ce Philosophe, lesquelles l'embarassoient un peu, en disant fiérement qu'il l'avoit connu autrefois. Qu'il seroit à souhaiter que ces sortes de gens peussent voir Aristote autrement qu'en peinture, & avoir une heure de conservation avec lui, pourvû qu'il ne leur parlât point en Grec, mais en François, & sans se faire connoître qu'aprés qu'ils en auroient porté leur jugement?

Les choses qui portent le caractere de la nouveauté, soit parce qu'elles sont nouvelles en elles-mêmes, soit parce qu'elles paroissent dans un nouvel ordre ou dans une nouvelle situation, nous agitent beaucoup; car elles touchent le cerveau dans des endroits d'autant plus sensibles, qu'ils sont moins exposez aux cours des esprits. Les choses qui portent une marque sensible de grandeur nous agitent aussi beaucoup; car elles excitent en nous un grand mouvement d'esprits. Mais les choses qui portent en même tems le caractere de la grandeur & celui de la nouveauté, ne nous agitent pas seulement: elles nous renversent, elles nous enlevent, elles nous étourdissent par les secousses violentes qu'elles nous donnent.

Ceux par exemple qui ne disent que des paradoxes, se font admirer; car ils ne disent que des choses qui ont le caractere de la nouveauté. Ceux qui ne parlent que par sentences & qui n'emploient que des mots choisis & propres pour le sublime, se font respecter; car il paroissent dire quelque chose de grand. Mais ceux qui joignent le sublime au nouveau, le grand à l'extraordinaire, ne manquent presque jamais d'enlever & d'étourdir le commun des hom-

CHAP. VII. mes, quand mêmes ils ne diroient que des sottises. Ce galimatias pompeux & magnifique, *insani fulgores*, ces fausses lumiéres des déclamateurs éblouïssent presque toûjours les esprits foibles: elles font une impression si vive & si surprenante sur leur imagination, qu'ils en demeurent tout étourdis, qu'ils respectent cette puissance qui les abbat & qui les aveugle, & qu'ils admirent comme des veritez éclatantes des sentimens confus qui ne peuvent s'exprimer.

CHAP. VIII.

CHAPITRE VIII.

Continuation du même sujet. Du bon usage que l'on peut faire de l'admiration, & des autres passions.

TOUTES les passions ont deux effets fort considerables, elles appliquent l'esprit & elles gaignent le cœur. En ce qu'elles appliquent l'esprit, elles peuvent être fort utiles à la connoissance de la verité, pourvû que l'on sçache en faire usage: car l'application produit la lumiére, & la lumiére découvre la verité. Mais en ce qu'elles gaignent le cœur, elles font toujours un mauvais effet; parce qu'elles ne gaignent le cœur qu'en corrompant la raison, & en lui représentant les choses non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes ou selon la verité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous.

De toutes les passions celle qui va le moins au cœur, c'est l'admiration. Car c'est la vûë des choses comme bonnes ou comme mauvaises qui nous agite: la vuë des choses comme grandes ou comme petites sans autre rapport avec nous, ne nous touche presque pas. Ainsi l'admiration qui accompagne la connoissance de la grandeur ou de la petitesse des choses nouvelles que nous considerons, corrompt beaucoup moins la raison que toutes les autres passions: & elle peut même être d'un grand

usage

age pour la connoiſſance de la verité, pourvû que
on ait beaucoup de ſoin d'empêcher qu'elle ne ſoit
ivie des autres paſſions, comme il arrive preſque
ûjours.

Dans l'admiration les eſprits animaux ſont pouſ-
z avec force vers les endroits du cerveau, qui repré-
ntent l'objet nouveau ſelon ce qu'il eſt en lui-mê-
e: ils y font des traces diſtinctes, & aſſez profon-
es pour s'y conſerver long-temps: & par conſé-
uent l'eſprit en a une idée claire, & il s'en reſſou-
ent facilement. Ainſi l'on ne peut nier que l'admi-
tion ne ſoit tres-utile pour les ſciences, puiſqu'el-
applique & qu'elle éclaire l'eſprit. Il n'en eſt pas
e même des autres paſſions: elles appliquent l'eſprit
ais elles ne l'éclairent pas. Elles l'appliquent par-
e qu'elles réveillent les eſprits animaux: mais elles
e l'éclairent pas, ou elles l'éclairent d'un faux jour
d'une lumiére trompeuſe, parce qu'elles pouſſent
e telle maniére ces mêmes eſprits, qu'ils ne repré-
ntent les objets que ſelon le rapport qu'ils ont avec
ous, & non pas ſelon qu'ils ſont en eux-mêmes.

Il n'y a rien de ſi difficile que de s'appliquer long-
ems à une choſe, lorſque ne l'admirant point, les
ſprits animaux ne ſe portent pas facilement aux en-
roit néceſſaires pour ſe la repréſenter. On a beau
ous dire que nous ſoyons attentifs: nous ne pou-
ons pas l'être, ou nous ne pouvons l'être long-
ems; quoi que d'ailleurs nous ſoyons perſuadez
l'une certaine perſuaſion abſtraite & qui n'agite
oint les eſprits, que la choſe mérite fort nôtre appli-
ation. Il eſt néceſſaire que nous trompions nôtre
magination pour réveiller nos eſprits, & que nous
ous repréſentions d'une maniére nouvelle le ſujet
ue nous voulons méditer, afin d'exciter en nous
uelque mouvement d'admiration.

Nous voyons tous les jours des eſprits qui ne
rouvent point de goût à l'étude. Rien ne leur paroît
lus penible que l'application de l'eſprit. Ils ſont con-
aincus qu'ils doivent étudier certaines matiéres, &

 ils

CHAP. VIII. ils font pour cela tous leurs efforts : mais ces efforts sont assez inutiles, ils n'avancent pas beaucoup ; & ils se lassent incontinent. Il est vrai que les esprits animaux obeïssent aux ordres de la volonté, & que l'on se rend attentif lorsqu'on le souhaite : mais, lorsque la volonté qui commande est une volonté de pure raison qui n'est point soûtenuë de quelque passion, cela se fait d'une maniére si foible & si languissante, que nos idées ressemblent alors à des phantômes qu'on ne fait qu'entre voir, & qui disparoissent en un moment. Nos esprits animaux reçoivent tant d'ordres secrets de la part de nos passions, & ils ont par nature & par habitude une si grande facilité à les executer, qu'ils sont tres-aisément détournez de ces chemins nouveaux & difficiles où la volonté les vouloit engager. De sorte que c'est principalement dans ces rencontres que l'on a besoin d'une grace particuliere pour connoître la verité, parce qu'on ne peut par ses propres forces résister long-temps au poids du corps qui appesantit l'esprit ; ou si on le peut, on ne fait jamais ce que l'on peut.

Mais, lorsque quelque mouvement d'admiration nous réveille, les esprits animaux se répandent naturellement vers les traces de l'objet qui l'ont excitée : ils le représentent nettement à l'esprit ; & il se fait dans le cerveau tout ce qui est nécessaire pour produire la lumiére & l'évidence, sans que la volonté se fatigue à pousser des esprits rebelles. Ainsi ceux qui sont capables d'admiration, sont beaucoup plus propres à l'étude que ceux qui n'en sont point susceptibles : ils sont ingenieux, & les autres sont stupides.

Cependant lorsque l'admiration devient excessive, & qu'elle va jusqu'à l'étonnement ou à l'épouvante, ou enfin lorsqu'elle ne porte point à une curiosité raisonnable, elle fait un tres mauvais effet. Car alors les esprits animaux sont tout occupez à représenter, par un seul de ses côtez, l'objet que l'on admire. On ne pense pas seulement aux autres faces selon lesquelles on le peut considerer. Les esprits animaux

ne se répandent pas même dans les parties du corps pour y faire leurs fonctions ordinaires : mais ils impriment des vestiges si profonds de l'objet qu'ils representent, ils rompent un si grand nombre de fibres dans le cerveau, que l'idée qu'ils ont excitée ne se peut plus effacer de l'esprit. CHAP. VIII.

Il ne suffit pas que l'admiration nous rende attentifs, il faut qu'elle nous rende curieux : il ne suffit pas que nous ayons consideré une des faces de quelque objet, pour le connoître pleinement, il faut que nous ayons eu la curiosité de les examiner toutes, autrement nous n'en pouvons juger solidement. Ainsi lorsque l'admiration ne nous porte point à examiner les choses dans la derniere exactitude, ou lorsqu'elle nous en empêche, elle est tres-inutile pour la connoissance de la verité : alors elle ne remplit l'esprit que de vrai-semblances & de probabilitez, & elle nous porte à juger témérairement de toutes choses.

Il ne suffit pas d'admirer simplement pour admirer, il faut admirer pour examiner ensuite avec plus de facilité. Les esprits animaux qui se réveillent naturellement dans l'admiration, viennent s'offrir à l'ame, afin qu'elle s'en serve pour se répresenter plus distinctement son objet & pour le mieux connoître. C'est là l'institution de la nature : car l'admiration doit porter à la curiosité, & la curiosité doit conduire à la connoissance de la verité. Mais l'ame ne sçait pas faire usage de ses forces : Elle préfere un certain sentiment de douceur, qu'elle reçoit de cette abondance d'esprits qui la touchent, à la connoissance de l'objet qui les excite : Elle aime mieux sentir ses richesses que de les dissiper par l'usage, & elle ressemble en cela aux avares qui aiment mieux posseder leur argent que de s'en servir dans leurs besoins.

Les hommes se plaisent generalement dans tout ce qui les touche de quelque passion que ce puisse être. Ils ne donnent pas seulement de l'argent pour se faire toucher de tristesse par la representation d'une trage-

die, ils en donnent aussi à des joüeurs de gobelets pour se faire toucher d'admiration ; car on ne peut pas dire, que ce soit pour être trompez, qu'ils leur en donnent. Ce sentiment de douceur interieure que l'on sent en admirant, est donc la principale cause pour laquelle on s'arrête dans l'admiration, sans en faire l'usage que la raison & la nature nous prescrivent : Car c'est ce sentiment de douceur, qui tient les admirateurs si fort attachez aux sujets de leur admiration, qu'ils se mettent en colere lorsqu'on leur en montre la vanité. Quand un homme affligé goûte la douceur de la tristesse, on le fâche lorsqu'on le veut réjoüir. Il en est de même de ceux qui admirent. Il semble qu'on les blesse, lorsqu'on s'efforce de leur faire voir que c'est sans raison qu'ils admirent: parce qu'ils sentent diminuër en eux le plaisir secret qu'ils reçoivent dans leur passion, à proportion que l'idée qui la causoit s'efface de leur esprit.

Les passions tâchent toûjours de justifier, & elles persuadent insensiblement que l'on a raison de les suivre. La douceur & le plaisir, qu'elles font sentir à l'esprit qui doit être leur juge, le corrompent en leur faveur : & voici à peu prés de quelle maniére elles le font raisonner. On ne doit juger des choses que selon les idées qu'on en a : & de toutes nos idées les plus sensibles sont les plus réelles, puisqu'elles agissent sur nous avec le plus de force : ce sont donc celles selon lesquelles on doit le plûtôt juger. Or le sujet que j'admire renferme une idée sensible de grandeur : donc j'en dois juger selon cette idée, car je dois avoir de l'estime & de l'amour pour la grandeur. Ainsi j'ai raison de m'arrêter à cet objet & de m'en occuper. En effet le plaisir que je sens à la vûë de l'idée qui le représente, est une preuve naturelle que c'est mon bien d'y penser : car enfin il me semble que je m'agrandis quand j'y pense, & que mon esprit a plus d'étenduë lorsqu'il embrasse une si grande idée. L'esprit cesse d'être, lorsqu'il ne pense à rien, si cette idée s'évanoüissoit, il me semble

que

ue mon esprit s'évanouïroit avec elle, ou qu'il de- Chap. VIII.
iendroit plus petit & plus resserré s'il s'attachoit à
ne idée qui fût plus petite. La conservation de cette
rande idée est donc la conservation de la grandeur
c de la perfection de mon être: J'ai donc raison d'ad-
nirer. Les autres devroient même avoir de l'admi-
ation pour moi, s'ils me faisoient justice. En effet
e suis quelque chose de grand, par le rapport que j'ai
vec les grandes choses: je les possede en quel-
ue maniére par l'admiration que j'ai pour elles, &
e le sens bien par l'avantgoût dont une sorte d'espe-
ance me fait jouïr. Les autres hommes seroient heu-
eux aussi bien que moi, si connoissant ma grandeur
s s'attachoient comme moi à la cause qui la pro-
uit: mais ce sont des aveugles, qui ne connoissent
as les belles & les grandes choses, & qui ne sça-
ent pas s'élever ni se rendre considerables.

On peut dire que l'esprit raisonne naturellement
e cette maniére sans y faire réflexion, lorsqu'il se
aisse conduire aux lumiéres trompeuses de ses pas-
ions. Ces raisonnemens ont quelque vrai-semblan-
e, mais il est visible qu'ils n'ont aucune solidité: &
ependant cette vrai-semblance, ou plûtôt le senti-
nent confus de la vrai-semblance, qui accompagne
es raisonnemens naturels & sans réflexion, ont
ant de force, que si l'on n'y prend garde, ils ne man-
uent jamais de nous séduire.

Par exemple, lors que la Poësie, l'Histoire, la
Chymie, ou telle autre science humaine qu'il vous
laira, a frappé l'imagination d'un jeune homme
e quelques mouvemens d'admiration; s'il n'a soin
e veiller sur l'effort que ces mouvemens font sur son
sprit; s'il n'examine à fond quels sont les avanta-
es de ces sciences; s'il ne compare la peine qu'il au-
a à les apprendre avec le profit qu'il en pourra rece-
oir; enfin s'il n'est curieux autant qu'il le faut être
our bien juger, il y a grand danger que son admi-
ation, ne lui faisant voir ces sciences que par le bel
ndroit, ne le séduise. Il est même fort à craindre

CHAP. VIII. qu'elle ne lui corrompe le cœur de telle maniére, qu'il ne puisse plus se défaire de son illusion, quoiqu'il la reconnoisse dans la suite; parce qu'il n'est pas possible d'effacer de son cerveau des traces profondes qu'une admiration continuelle y aura gravées. C'est pour cela qu'il faut veiller sans cesse à la pureté de son imagination, c'est-à-dire qu'il faut empêcher qu'il ne s'y forme de ces traces dangereuses qui corrompent l'esprit & le cœur. Et voici la maniére dont il s'y faut prendre, qui sera utile, non seulement contre l'excez de l'admiration, mais aussi contre toutes les autres passions.

Lors que le mouvement des esprits animaux est assez violent, pour faire dans le cerveau de ces traces profondes qui corrompent l'imagination, il est toûjours accompagné de quelque émotion de l'ame. Ainsi l'ame ne pouvant être émuë sans le sentir, elle est suffisamment avertie de prendre garde à elle, & d'examiner s'il lui est avantageux que ces traces s'achevent & se fortifient. Mais dans le tems de l'émotion, l'esprit n'étant pas assez libre pour bien juger de l'utilité de ces traces, à cause que cette émotion le trompe & l'incline à les favoriser; il faut faire tous ses efforts pour arrêter cette émotion, ou pour détourner ailleurs le mouvement des esprits qui la cause; & cependant il est absolument nécessaire de suspendre son jugement.

Or il ne faut pas s'imaginer, que l'ame puisse toûjours par sa seule volonté, arrêter ce cours d'esprits qui l'empêche de faire usage de sa raison. Ses forces ordinaires ne sont pas suffisantes pour faire cesser des mouvemens qu'elle n'a pas excitez. De sorte qu'elle doit se servir d'addresse pour tâcher de tromper un ennemi, qui ne l'attaque que par surprise.

Comme le mouvement des esprits réveille dans l'ame certaines pensées, nos pensées excitent aussi dans nôtre cerveau certains mouvemens. Ainsi lorsque nous voulons arrêter quelque mouvement d'esprits qui s'excite en nous, il ne suffit pas de vouloir

qu'il

qu'il cesse, car cela n'est pas toûjours capable de l'arrêter : il faut se servir d'adresse, & se représenter des choses contraires à celles qui excitent & qui entretiennent ce mouvement, & cela fera révulsion. Mais si nous voulons seulement déterminer ailleurs un mouvement d'esprits déja excité, nous ne devons pas penser à des choses contraires, mais seulement à des choses différentes de celles qui l'ont produit, & cela fera sans doute diversion.

Mais parce que la diversion & la révulsion seront grandes ou petites, à proportion que nos nouvelles pensées seront accompagnées d'un grand ou d'un petit mouvement d'esprits : il faut avoir soin de bien remarquer quelles sont les pensées qui nous agitent le plus, afin de pouvoir dans les occasions pressantes, les representer à nôtre imagination qui nous seduit : & il faut tâcher de se faire une habitude si forte de cette maniére de résistance, qu'il ne s'excite plus dans nôtre ame de mouvement qui nous surprenne.

Si l'on a soin d'attacher fortement la pensée de l'éternité ou quelqu'autre pensée solide, aux mouvemens extraordinaires qui s'excitent en nous, il n'arrivera plus de mouvemens violens & extraordinaires qui ne réveillent en même-tems cette idée, & qui ne fournissent par conséquent des armes pour leur resister. Ces choses sont prouvées par l'experience, & par les raisons que l'on a dites dans le Chapitre *de la liaison des idées* : de sorte qu'on ne doit pas s'imaginer qu'il soit absolument impossible de vaincre par addresse l'effort de ses passions, lors qu'on en a une ferme volonté. Page 113.

Néanmoins il ne faut pas prétendre qu'on se rende impeccable, ni que l'on puisse éviter toute erreur par cette sorte de résistance. Car premiérement, il est difficile d'acquerir & de conserver cette habitude, que nos mouvemens extraordinaires réveillent en nous certaines idées propres pour les combattre. Secondement, supposé qu'on l'ait acquise, ces mouvemens d'esprits exciteront directement les idées

Chap. VIII. qu'il faut combattre, & indirectement celles par lesquelles il les faut combattre. De sorte que les mauvaises idées étant les principales, elles auront toûjours plus de force, que celles qui ne sont qu'accessoires ; & il sera toûjours nécessaire que la volonté résiste. En troisiéme lieu, ces mouvemens d'esprits peuvent être si violens, qu'ils remplissent toute la capacité de l'ame, de sorte qu'il n'y reste plus de place, s'il est permis de parler ainsi, pour recevoir l'idée accessoire propre pour faire révulsion dans les esprits, ou pour l'y recevoir de telle maniére, qu'on la puisse considérer avec quelque attention. Enfin il y a tant de circonstances particulieres qui peuvent rendre ce remede inutile que l'on ne doit pas trop s'y fier, quoiqu'il ne faille pas aussi le négliger. On doit sans cesse recourir à la priere pour recevoir du Ciel le secours nécessaire dans le tems du combat, & tâcher cependant de se rendre présente à l'esprit quelque vérité si solide & si forte, que l'on puisse par ce moyen vaincre les passions les plus violentes. Car il faut que je dise ici en passant, que des personnes de pieté retombent souvent dans les mêmes fautes, parce qu'elles remplissent leur esprit d'un grand nombre de veritez qui ont plus d'éclat que de force, & qui sont plus propres à dissiper & à partager leur esprit qu'à le fortifier contre les tentations : au lieu que des personnes grossieres & peu éclairées sont fideles dans leur devoir ; parce qu'elle se sont renduë familiere quelque grande & solide vérité qui les fortifie & qui les soûtient en toutes rencontres.

Chap. IX.

CHAPITE IX.

De l'amour & de l'aversion, & de leurs principales especes.

L'Amour & l'aversion sont les premieres passions qui succedent à l'admiration. Nous ne con-

onſiderons pas long-temps un objet ſans décou-
vrir les rapports qu'il a avec nous, ou avec quel-
que choſe que nous aimons. L'objet que nous
imons, & auquel par conſequent nous ſommes
nis par nôtre amour, nous étant preſque toûjours
réſent, auſſi bien que celui que nous admirons
ctuellement; nôtre eſprit fait ſans peine & ſans
le grandes réflexions les comparaiſons néceſſaires
our découvrir les rapports qu'ils ont entr'eux &
vec nous, ou bien il en eſt averti naturellement
ar des ſentimens prévenans de plaiſir & de dou-
eur. Et alors le mouvement d'amour, que nous
vons pour nous & pour l'objet que nous aimons,
'étend juſqu'à celle que nous admirons, ſi le rap-
ort qu'elle a immediatement avec nous ou avec
uelque choſe qui nous ſoit uni, nous paroît avan-
ageux ou par la connoiſſance ou par le ſentiment.
Or ce nouveau mouvement de l'ame, ou plûtôt
e mouvement de l'ame nouvellement détermi-
é, étant joint à celui des eſprits animaux, &
uivi du ſentiment qui accompagne la nouvelle diſpo-
ition, que ce nouveau mouvement d'eſprits produit
ans le cerveau, eſt la paſſion qu'on appelle ici *a-
our*.

Mais ſi nous ſentons par quelque douleur, ou ſi
ous découvrons par une connoiſſance claire & évi-
lente, que l'union ou le rapport de l'objet que nous
dmirons, nous eſt deſavantageux, ou à quelque
hoſe qui nous ſoit uni: alors le mouvement d'amour
ue nous avons pour nous & pour la choſe qui nous
ſt unie, ſe borne dans nous, ou ſe porte vers elle:
l ne ſuit point la vûë de l'eſprit, il ne ſe répand point
ers l'objet de nôtre admiration. Mais comme le
nouvement vers le bien en géneral, que l'Auteur de
a nature imprime ſans ceſſe dans l'ame, la porte vers
out ce que l'on connoît & que l'on ſent, à cauſe
ue tout ce que l'on connoît & que l'on ſent, eſt
on en ſoi: on peut dire que la réſiſtance que l'ame
ait contre ce mouvement naturel qui l'entraîne, eſt
une

CHAP. IX.

Pour ne pas se tromper à l'égard de ce que j'appelle ici mouvement volontaire, il est à propos de lire le premier Eclaircissement sur le 1. chap. J'embarrasserois ma pensée, si je disois tout ce qui y a rapport, pour contenter les personnes difficiles.

une espece de mouvement volontaire dont le terme est le néant. Or ce mouvement volontaire de l'ame étant joint à celui des esprits & du sang, & suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition que ce mouvement d'esprits produit dans le cerveau, est la passion que l'on appelle ici *aversion*.

Cette passion est entiérement contraire à l'amour mais elle n'est jamais sans amour. Elle est entiérement contraire à l'amour, car elle sépare, & l'amour unit: elle a presque toûjours le neant pour objet, & l'amour a toûjours l'être: elle resiste au mouvement naturel & le rend inutile, & l'amour s'y abandonne & le rend victorieux. Mais elle n'est jamais separée de l'amour. Car si le mal qui est son objet, est pris pour la privation du bien, fuïr le mal c'est fuïr la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien; & ainsi l'aversion de la privation du bien est l'amour du bien. Mais si le mal est pris pour la douleur, l'aversion de la douleur, n'est pas l'aversion de la privation du plaisir, puisque la douleur étant un sentiment aussi réel que le plaisir, elle n'en est pas la privation: mais l'aversion de la douleur étant l'aversion de quelque misere interieure, on n'auroit point cette aversion si l'on ne s'aimoit. Enfin le mal se peut prendre pour ce qui cause en nous la douleur, ou pour ce qui nous prive du bien: & alors l'aversion dépend de l'amour de nous-mêmes, ou de l'amour de quelque chose à laquelle nous souhaitons d'être unis. L'amour & l'aversion sont donc les deux passions meres, opposées entr'elles: mais l'amour est la premiere, la principale & la plus universelle.

Etant depuis le peché aussi éloignez & aussi separez de Dieu que nous le sommes, & regardant nôtre être comme la principale partie de toutes les choses ausquelles nous sommes unis; on peut dire en un sens que le mouvement d'amour que nous avons pour toutes choses, n'est qu'une suite de l'amour

pro-

propre. Nous aimons les honneurs, parce qu'ils nous élevent ; Les richesses, parce qu'elles nous défendent & nous conservent ; nos parens, nôtre Prince, nôtre patrie, parce que nous sommes interessez à leur conservation. Le mouvement d'amour, que nous avons pour nous-mêmes, s'étend à toutes les choses qui ont rapport à nous, & avec lesquelles nous sommes unis ; car c'est mêmes ce mouvement qui nous y unit, & qui répand, pour ainsi dire, nôtre être dans ceux qui nous environnent, à proportion que nous découvrons par la raison ou que nous discernons par le sentiment, qu'il nous est avantageux d'y être unis.

Ainsi on ne doit pas penser que depuis le peché, l'amour propre soit seulement la cause & la regle de tous les autres amours, mais que presque tous les amours ne sont que des especes d'amour propre. Car lors qu'on dit qu'un homme aime un objet nouveau, l'on ne doit pas penser qu'il se produise dans cet homme un nouveau mouvement d'amour : mais plûtôt que connoissant que cet objet a quelque rapport ou quelqu'union avec lui, il s'aime dans cet objet, & qu'il s'y aime par un mouvement d'amour aussi ancien que lui-même. Car enfin sans la grace il n'y a qu'amour propre dans le cœur de l'homme. L'amour pour la vérité, pour la justice, pour Dieu même, & tous les autres qui sont en nous par la premiere institution de la nature, sont toûjours depuis le peché la victime de l'amour propre.

On ne doute pas néanmoins que les hommes les plus méchans & les plus barbares, que les idolâtres & que les athées même, ne soient unis à Dieu par un amour naturel, & dont par conséquent l'amour propre n'est point la cause. Ils y sont unis par amour pour la vérité, pour la justice, pour la vertu. Ils loüent & ils estiment les gens de bien : & ce n'est point à cause que ce sont des hommes, qu'ils les aiment : mais c'est qu'ils voyent en eux des qualitez, qu'ils ne peuvent s'empêcher d'aimer, parce qu'ils

ne peuvent s'empêcher de les admirer & de les juger aimables. Ainsi l'on aime autre chose que soi. Mais l'amour de soi-même est toûjours le maître de tous les autres amours. Les hommes abandonnent la vérité & la justice pour les plus petits intérêts: & si par leurs forces naturelles ils hazardent leurs biens & leur vie pour défendre l'innocence opprimée, ou pour quelqu'autre sujet, ce n'est guéres que par vanité; & pour se rendre considérables par la possession apparente de quelque vertu que tout le monde révére. Ils aiment la vérité & la justice, mais ils ne l'aiment jamais contre eux-mêmes. Ils peuvent l'aimer pour eux, mais ils ne peuvent l'aimer contr'eux; car ils ne peuvent sans la grace remporter la moindre victoire contre l'amour propre.

Il y a encore beaucoup d'autres amours naturels: on aime naturellement son Prince, sa patrie, ses parens, ceux avec qui l'on a conformité d'humeur, de desseins, d'occupations: mais tous ces amours sont tres-foibles, aussi bien que l'amour de la vérité & de la justice, & l'amour propre étant le plus violent de tous les amours, il les surmonte toûjours, sans y trouver d'autre résistance que celle qu'il se fait à lui-même.

Les corps qui se choquent, perdent de leur mouvement à proportion qu'ils en communiquent à ceux qu'ils rencontrent; & ils peuvent enfin n'en avoir plus, lors qu'ils en ont agité beaucoup d'autres. Mais il n'en est pas de même de l'amour propre. Il détermine tous les autres amours par l'impression qu'il leur donne, & son mouvement ne diminuë point: il acquiert au contraire de nouvelles forces par ses nouvelles victoires; & comme son mouvement ne sort point du cœur de l'homme, il ne le perd point, quoi qu'il le communique sans cesse.

L'amour propre est donc l'amour dominant & l'amour universel; puisque l'amour propre se trouve par tout, & qu'il regne par tout où il se trouve. De sorte que toutes les passions n'ayant point d'au-

tre

tre mouvement que celui de l'amour propre; on peut dire aussi que l'amour propre est la plus étenduë & la plus forte de toutes les passions, ou que c'est la passion dominante & universelle. Car de même que toutes les vertus ne sont, que des especes de cette premiere vertu que l'on appelle charité, comme saint Augustin le fait voir: tous les vices & même toutes les passions ne sont aussi que des suites ou des especes de l'amour propre, ou de ce vice géneral qu'on appelle concupiscence. Chap. IX.

On distingue souvent dans la morale, les vertus ou les especes de charité par la différence des objets: mais cela confond quelquefois la véritable idée qu'on doit avoir de la vertu, laquelle dépend plûtôt du motif que de toute autre chose. Ainsi nous ne croyons pas en devoir faire le même des passions. Nous ne les distinguerons point ici par les objets, parce qu'un seul objet peut les exciter toutes, & que dix mille objets peuvent n'en exciter qu'une même. Car encore que les objets soient différens entr'eux, ils ne sont pas toûjours differens par rapport à nous, & ils n'excitent pas en nous de passions différentes. Un bâton de Maréchal de France promis est different d'une crosse promise: cependant ces deux marques d'honneur excitent à peu prés dans les ambitieux la même passion, parce qu'elles réveillent dans l'esprit une même idée de bien. Mais un bâton de Maréchal de France, promis, accordé, possédé, ôté, excite des passions toutes différentes, à cause qu'il reveille dans l'esprit differentes idées du bien.

Il ne faut donc pas multiplier les passions selon les différens objets qui les causent: mais il en faut seulement admettre autant qu'il y a d'idées accessoires, qui accompagnent l'idée principale du bien ou du mal, & qui la changent considérablement par rapport à nous. Car l'idée génerale du bien, ou la sensation du plaisir qui est un bien à celui qui le goûte, agitant l'ame & les esprits animaux, elle produit la passion génerale de l'amour: & les idées accessoires

de ce bien déterminent l'agitation générale de l'ame & le cours des esprits animaux d'une maniére particuliére, qui met l'esprit & le corps dans la disposition où ils doivent être, par rapport au bien que l'on apperçoit, & elles produisent ainsi toutes les passions particulieres.

Ainsi l'idée génerale du bien produit un amour indéterminé, qui n'est qu'une extension de l'amour propre.

L'idée du bien que l'on possede produit un amour de joye.

L'idée d'un bien que l'on ne possede pas, mais que l'on espere de posseder, c'est-à-dire que l'on juge pouvoir posseder, produit un amour de desir.

Enfin l'idée d'un bien que l'on ne possede pas, & que l'on n'espere pas de posseder: ou ce qui fait le même effet, l'idée d'un bien que l'on n'espere pas de posséder sans la perte de quelqu'autre, ou que l'on ne peut conserver lors qu'on le possede, produit un amour de tristesse. Ce sont là les trois passions simples ou primitives, qui ont le bien pour objet; car l'esperance qui produit la joye, n'est point une émotion de l'ame, mais un simple jugement.

Mais on doit remarquer que les hommes ne bornent point leur être dans eux-mêmes, & qu'ils l'étendent à toutes les choses & à toutes les personnes ausquelles il leur paroît avantageux de s'unir. De sorte qu'on doit concevoir qu'ils possedent en quelque maniére un bien, lors que leurs amis en jouissent, quoi qu'ils ne le possedent pas immédiatement par eux-mémes. Ainsi lors que je dis que la possession du bien produit la joye, je n'entens pas seulement de la possession ou de l'union immediate, mais de toute autre; car nous sentons naturellement de la joye, lors qu'il arrive quelque bonne fortune à ceux que nous aimons.

Le mal, comme j'ai déja dit, se peut prendre en trois maniéres, ou pour la privation du bien, ou pour

our la douleur, ou enfin pour la chose qui cause la rivation du bien ou qui produit la douleur. CHAP. IX.

Dans le premier sens, l'idée du mal étant la mê-ne que l'idée d'un bien que l'on ne possede pas, il st visible que cette idée produit la tristesse, ou le de-r, ou mêmes la joye: car la joye s'excite toûjours rs qu'on se sent privé de la privation du bien, c'est-dire lors qu'on possede le bien. De sorte que les pas-ons qui regardent le mal pris en ce sens, sont les nêmes que celles qui regardent le bien, parce qu'en ffet elles ont aussi le bien pour leur objet.

Que si par le mal on entend la douleur, laquelle eule est toûjours un mal réel à celui qui la souffre, ans le temps qu'il la souffre: alors le sentiment de e mal produit les passions de tristesse, de desir & de oye, qui sont des especes d'aversion & non d'amour: ar leur mouvement est entierément opposé à celui ui accompagne la vûë du bien; ce mouvement n'é-ant que l'opposition de l'ame qui résiste à l'impres-on naturelle.

Le sentiment actuel de la douleur produit une aver-on de tristesse.

La douleur que l'on ne souffre pas, mais que l'on raint de souffrir, produit une aversion de desir.

Enfin la douleur que l'on ne souffre pas, & que on ne craint point de souffrir; ou ce qui fait le mê-ne effet, la douleur que l'on n'apprehende point de ouffrir sans quelque grande recompense, ou la dou-eur dont on se sent délivré, produit une aversion de oye. Ce sont-là les trois passions simples où primi-ives qui ont le mal pour objet, car la crainte qui roduit la tristesse n'est point une émotion de l'ame, nais un simple jugement.

Enfin si par le mal on entend la personne ou la cho-e qui nous prive du bien, ou qui nous fait souffrir de a douleur, l'idée du mal produit un mouvement 'amour & d'aversion tout ensemble, ou simple-nent un mouvement d'aversion. L'idée du mal pro-uit un mouvement d'amour & d'aversion tout en-

semble

Chap. IX.

ſemble, lors que le mal eſt ce qui nous prive du bien : car c'eſt par un même mouvement que l'on tend vers le bien, & que l'on s'éloigne de ce qui en empêche la poſſeſſion. Mais cette idée produit ſeulement un mouvement d'averſion, lors que c'eſt l'idée d'un mal, qui nous fait ſouffrir de la douleur ; parce que c'eſt par un même mouvement d'averſion que l'on hait la douleur & celui qui nous la fait ſouffrir.

Ainſi il y a trois paſſions ſimples ou primitives qui regardent le bien, & autant d'autres qui regardent la douleur ou celui qui la cauſe ſçavoir la joye, le deſir, & la triſteſſe. Car on a de la joye, lors que le bien eſt préſent, ou que le mal eſt paſſé : on ſent de la triſteſſe, lors que le bien eſt paſſé, & que le mal eſt preſent : & l'on eſt agité de deſir, lors que le bien & le mal ſont futurs.

Les paſſions qui regardent le bien ſont des déterminations particulieres du mouvement que Dieu nous donne pour le bien en général, & c'eſt pour cela que leur objet eſt réel : mais les autres qui n'ont point Dieu pour cauſe de leur mouvement, n'ont que le néant pour leur terme.

CHAPITRE X.

Chap. X.

Des paſſions en particulier, & en général de la maniére de les expliquer & de reconnoître les erreurs dont elles ſont la cauſe.

SI l'on conſidere de quelle maniere les paſſions ſe compoſent, on reconnoîtra viſiblement que leur nombre ne ſe peut déterminer, ou qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de termes pour les exprimer. Les paſſions ne tirent pas ſeulement leurs différences de la différente combinaiſon des trois primitives, car de cette ſorte il y en auroit fort peu ; mais leur différence ſe prend encore des différentes perceptions, & des différens jugemens qui les cauſent

ent ou qui les accompagnent. Ces differens juge-
nens que l'ame fait des biens & des maux, produi-
ent des mouvemens differens dans les esprits ani-
naux, pour disposer le corps par rapport à l'objet;
ils causent par conséquent dans l'ame des senti-
nens qui ne sont point entiérement semblables: Ain-
ils sont cause, que l'on remarque de la différence
ntre certaines passions, dont les émotions ne sont
oint différentes.

Cependant l'émotion de l'ame étant la principale
hose qui se rencontre dans chacune de nos passions,
est beaucoup mieux de les rapporter toutes aux
rois primitives, dans lesquelles ces émotions sont
ort différentes, que de les traiter confusément &
ans ordre, par rapport aux différentes perceptions
ue l'on peut avoir des biens & des maux qui les
ausent. Car on peut avoir tant de différentes per-
eptions des objets, par rapport au tems, par rap-
ort à soi, par rapport à ce qui nous appartient, par
apport aux choses ou aux personnes ausquelles nous
ommes unis ou par la nature ou par le choix de nô-
e volonté, qu'il est absolument impossible d'en
ire un dénombrement exact.

Lors que l'ame apperçoit un bien dont elle peut
ouïr, on peut dire peut-être qu'elle l'espère, quoi
u'elle ne le desire pas; mais il est visible que son es-
érance n'est point une passion, mais un simple ju-
ement. Ainsi c'est l'émotion qui accompagne l'i-
ée d'un bien, dont on juge que la joüissance est
ossible, qui fait que l'esperance est une passion ve-
table. Lors que l'espérance se change en sécurité,
est encore la même chose: elle n'est passion qu'à
use de l'émotion de joye qui se mêle alors avec cel-
du desir: car le jugement de l'ame, qui conside-
un bien comme ne lui pouvant manquer, n'est
ne passion qu'à cause que l'avantgoût du bien nous
ite. Enfin lorsque l'esperance diminuë & que le
esespoir lui succede, il est encore visible que ce de-
spoir n'est une passion, qu'à cause de l'émotion de
tristesse;

CHAP. X.

triſteſſe ; qui ſe mêle alors avec celle du deſir : car le jugement de l'ame qui conſidére un bien comme ne lui pouvant arriver, n'eſt point une paſſion, ſi ce jugement ne nous agite.

Mais, parce que l'ame ne conſidere jamais de bien ou de mal ſans quelque émotion, & ſans qu'il arrive mêmes dans le corps, quelque changement; on donne ſouvent le nom de paſſion au jugement qui produit la paſſion, à cauſe que l'on confond tout ce qui ſe paſſe & dans l'ame & dans le corps à la vûë de quelque bien ou de quelque mal. Car les mots d'eſperance, de crainte, de hardieſſe, de honte, d'impudence, de colere, de pitié, de mocquerie, de regret, enfin le nom de toutes les autres paſſions ſont dans l'uſage ordinaire des expreſſions abrégées de pluſieurs termes, par leſquels on peut expliquer en détail tout ce que les paſſions renferment.

On entend par le mot de paſſion la vûë du rapport qu'une choſe a avec nous, l'émotion & le ſentiment de l'ame, l'ébranlement du cerveau & le mouvement des eſprits, une nouvelle émotion & un nouveau ſentiment de l'ame, & enfin un ſentiment de douceur qui accompagne toûjours les paſſions, & qui les rend toutes agréables : On entend toutes ces choſes. Mais quelquefois on entend ſeulement par le nom de quelque paſſion, ou le jugement ſeul des eſprits & du ſang, ou enfin quelqu'autre choſe qui accompagne l'émotion de l'ame.

C'eſt une choſe fort utile à la connoiſſance de la vérité que d'abréger les idées & leur expreſſions : mais ſouvent cela eſt cauſe de quelqu'erreur principalement lorſque ces idées s'abrégent par un uſage populaire. Car il ne faut jamais abréger ſes idées, que lors qu'on ſe les eſt rendu tres-claires & tres-diſtinctes par une grande application d'eſprit, & non pas comme l'on fait ordinairement des paſſions & de toutes les choſes ſenſibles, lors qu'on ſe les eſt rendu familieres par des ſentimens, & par l'action ſeule de l'imagination qui trompe l'eſprit.

Il y a bien de la différence entre les idées pures de
esprit, & les sensations ou les émotions de l'ame.
es idées pures de l'esprit sont claires & distinctes,
aais il est difficile de se les rendre familieres. Les
nsations & les émotions de l'ame sont au contrai-
e tres-familieres, mais il est impossible de les con-
oître clairement & distinctement. Les nombres,
étenduë & leurs proprietez se connoissent claire-
ient: mais lors qu'on ne les a pas rendu sensibles
ar quelques caractéres qui les expriment, il est dif-
cile de se les représenter, car tout ce qui est abstrait
e touche point. Les sensations au contraire & les
notions de l'ame se représentent facilement à l'es-
rit, quoi qu'on ne les connoisse que d'une maniére
ort confuse & fort imparfaite, & tous les termes qui
s excitent frappent fortement l'ame & la rendent
tentive. Il arrive de là que l'on s'imagine souvent
en comprendre des discours absolument incom-
rehensibles: & lors qu'on lit certaines descriptions
es sentimens & des passions de l'ame, on se persua-
e qu'on les entend parfaitement, parce qu'on en
t touché vivement, & que tous les mots qui frap-
ent les yeux agitent l'ame. Dés que l'on prononce
evant nous le mot de honte, de desespoir, d'impu-
ence, &c, il se réveille aussi-tôt dans nôtre esprit
ne certaine idée confuse, & un certain sentiment
bscur qui nous applique fortement: & parce que ce
ntiment nous est fort familier, & qu'il se repré-
nte à nous sans peine & sans effort d'esprit, nous
ous persuadons qu'il est clair & distinct. Cepen-
ant ces mots sont les noms des passions composées,
t par conséquent des expressions abregées que l'u-
ge populaire a faites de plusieurs idées confuses &
bscures.

Comme nous sommes obligez de nous servir des
ermes approuvez par l'usage, on ne doit pas être sur-
ris de trouver de l'obscurité & quelquefois une espé-
e de contradiction dans nos paroles. Et si l'on fait ré-
exion que les sentimens & les émotions de l'ame,

qui répondent aux termes dont on se sert en de semblables discours, ne sont pas tout-à-fait les mêmes dans tous les hommes, à cause de leurs differentes dispositions d'esprit ; on ne nous condamnera pas facilement lorsqu'on n'entrera pas dans nos opinions. Je ne dis pas tant ceci pour me mettre à couver des objections qu'on me pourroit faire, que pour faire bien comprendre la nature des passions, & ce qu'on doit penser des traitez que l'on compose sur cette matiére.

Aprés toutes ces précautions je croi dire que toutes les passions se peuvent rapporter aux trois primitives, sçavoir au desir, à la joie, & à la tristesse ; & que c'est principalement par les differens jugemens que l'ame fait des biens & des maux, que celle qui se rapportent à une même passion primitive, sont différentes entr'elles.

Je puis dire que l'esperance, la crainte, & l'irresolution qui tient le milieu entre ces deux, sont des especes de desir : que la hardiesse, le courage, l'émulation, &c, ont plus de rapport à l'esperance, qu'à toutes les autres ; & que la peur, la lâcheté, la jalousie, &c, sont des especes de crainte.

Je puis dire que l'allegresse & la gloire, la faveur & la reconnoissance sont des especes de joie causée par la vûë du bien que nous connoissons en nous, ou dans ceux ausquels nous sommes unis ; comme le ris ou la mocquerie est une espece de joie qui s'excite ordinairement en nous, à la vûë du mal qui arrive à ceux desquels nous sommes séparez : Enfin que le dégoût, l'ennui, le regret, la pitié, l'indignation sont des especes de tristesse causée par la vûë de quelque chose qui nous déplaît.

Il y a plus de passions, que de termes qui les expriment.

Mais outre ces passions & plusieurs autres que je ne nomme point, qui se rapportent particulierement à quelqu'une des passions primitives, il y en a encore plusieurs autres dont l'émotion est presque également composée, ou de celles du desir & de la joie, comme l'impudence, la colere, & la vangeance, ou de

le celles du desir & de la tristesse, comme la honte, e regret, & le dépit; ou de toutes les trois ensemble, lorsqu'il se trouve des motifs de joie & de tristesse joints ensemble. Mais quoi que ces dernieres passions n'ayent pas que je sçache des noms particuliers, elles sont cependant les plus communes: parce qu'en cette vie nous ne goûtons presque jamais de bien sans quelque mal, & que nous ne souffrons presque jamais du mal sans quelqu'esperance d'en être délivré & de joüir de quelque bien. Et quoique la joie soit entiérement contraire à la tristesse, elle la souffre néanmoins, & mêmes elle partage avec cette passion la capacité que l'ame a de vouloir, lorsque la vûë du bien & du mal partagent la capacité que l'ame a d'appercevoir.

Toutes les passions sont donc des especes de desir, de joie, & de tristesse. Et la principale difference qui se trouve entre les passions de même espece, se tire des differentes perceptions ou des differens jugemens qui les causent ou qui les accompagnent. Si bien que pour se rendre sçavant dans les passions, & pour en faire le dénombrement le plus exact qui soit possible, il est nécessaire de rechercher les differens jugemens que l'on peut faire des biens & des maux. Mais comme nous recherchons principalement ici les causes de nos erreurs, nous ne devons pas tant nous arrêter à examiner les jugemens qui précedent & qui causent les passions, que ceux qui les suivent, & que l'ame forme des choses lorsque quelque passion l'agite; car ce sont ces derniers jugemens qui sont les plus sujets à l'erreur.

Les jugemens qui précedent & qui causent les passions, sont presque toûjours faux en quelque chose: car ils sont presque toûjours appuyez sur les perceptions de l'ame, entant qu'elle considere les objets par rapport à elle, & non point selon ce qu'ils sont en eux-mêmes. Mais les jugemens, qui suivent les passions, sont faux en toutes maniéres: car les jugemens que forment les passions toutes seules, sont uniquement

CHAP. X. appuyez sur les perceptions que l'ame a des objets par rapport à elle, ou plûtôt par rapport à son émotion.

Dans les jugemens qui précedent les passions le vrai & le faux sont joints ensemble: mais lorsque l'ame est agitée, & qu'elle juge selon toute l'inspiration de la passion, le vrai se dissipe & le faux se conserve, pour servir de principe à d'autant plus de fausses conclusions que la passion est plus grande.

Toutes les passions se justifient: elles représentent sans cesse à l'ame l'objet qui l'agite, de la maniére la plus propre pour conserver & pour augmenter son agitation. Le jugement ou la perception qui la cause, se fortifie à proportion que la passion s'augmente: & la passion s'augmente à proportion que le jugement qui la produit à son tour, se fortifie. Les faux jugemens & les passions contribuent sans cesse à leur mutuelle conservation. De sorte que si le cœur ne cessoit point de fournir les esprits propres pour entretenir les vestiges du cerveau & l'épanchement des mêmes esprits, ce qui est necessaire pour conserver le sentiment & l'émotion de l'ame qui accompagnent les passions; elles augmenteroient sans cesse, & nous ne reconnoîtrions jamais nos erreurs. Mais comme toutes nos passions dépendent de la fermentation & de la circulation du sang, & que le cœur ne peut pas toûjours fournir des esprits propres pour leur conservation, il est nécessaire qu'elles cessent, lorsque les esprits diminuënt & que le sang se refroidit.

Si c'est une chose fort facile que de découvrir les jugemens ordinaires des passions, ce n'est pas une chose qu'il faille négliger. Il y a peu de sujets plus dignes de l'application de ceux qui recherchent la verité, qui tâchent de se délivrer de la domination de leur corps, & qui veulent juger de toutes choses selon les véritables idées.

On peut s'instruire sur ce sujet en deux maniéres: ou

u par la raiſon toute pure, ou par le ſentiment in-
rieur que l'on a de ſoi-même, lorſqu'on eſt agité
e quelque paſſion. Par exemple, l'on ſçait par ſa
ropre experience qu'on eſt porté à juger deſavanta-
euſement de ceux que l'on n'aime pas, & à répan-
re, pour ainſi dire, toute la malignité de ſa haine
our en couvrir l'objet de ſa paſſion. L'on reconoît
uſſi par la pure raiſon, que ne pouvant haïr que ce
ui eſt mauvais, il eſt néceſſaire pour la conſervation
e la haine, que l'eſprit ſe repreſente ſon objet par le
ôté le plus mauvais. Car enfin il ſuffit de ſuppoſer
ue toutes les paſſions ſe juſtifient, & qu'elles tour-
ent l'imagination & enſuite l'eſprit d'une maniére
ropre à conſerver leur propre emotion, pour con-
lure directement quels ſont les jugemens que tou-
es les paſſions nous font former.

Ceux qui ont l'imagination forte & vive, qui ſont
xtrémement ſenſibles, & fort ſujets aux mouve-
nens des paſſions, s'inſtruiſent parfaitement de ces
hoſes par le ſentiment qu'ils ont de ce qui ſe paſſe en
ux: & ils en parlent même d'une maniére plus
gréable, & quelquefois plus inſtructive, que ceux
ui ont plus de raiſon que d'imagination. Car on ne
loit pas penſer que ceux qui découvrent le mieux
es reſſorts de l'amour propre, qui pénétrent le
nieux & qui dévelopent d'une maniére plus ſenſible
es replis du cœur de l'homme, ſoient toûjours les
plus éclairez. C'eſt ſouvent une marque qu'ils ſont
plus vifs, plus imaginatifs, & quelquefois plus ma-
lins que les autres.

Mais ceux qui ſans conſulter leur ſentiment inte-
rieur, ne ſe ſervent que de leur raiſon pour recher-
cher la nature des paſſions, & ce qu'elles ſont capa-
bles de produire; s'ils ne ſont pas toûjours auſſi pé-
nétrans que les autres, ils ſont toûjours plus raiſon-
nables & moins ſujets à l'erreur; car ils jugent des
choſes ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes. Ils
voyent à peu prés ce que les paſſionnez peuvent faire,
ſelon qu'ils les ſuppoſent plus ou moins émûs, & ils

Chap. X. ne jugent pas témérairement des choses que les autres feront ou ne feront pas en telles rencontres, par celles qu'ils feroient eux-mêmes; car ils sçavent bien que tous les hommes ne sont pas également sensibles pour les mêmes choses, ni également susceptibles des émotions involontaires. Ainsi ce n'est point en consultant les sentimens que les passions excitent en nous, mais en consultant la raison, que nous devons parler des jugemens qui accompagnent les passions; de peur que nous ne nous fassions connoître nous-mêmes, au lieu de faire connoître la nature des passions en général.

Chap. XI.

CHAPITRE XI.

Que toutes les passions se justifient, & des jugemens qu'elles nous font faire pour leur justification.

Il n'est pas nécessaire de faire de grands raisonnemens pour démontrer que toutes les passions se justifient: ce principe est assez évident par le sentiment interieur que nous avons de nous-mêmes, & par la conduite de ceux que l'on voit agitez de quel-passion: il suffit de l'exposer afin qu'on y fasse réflexion. L'esprit est tellement esclave de l'imagination, qu'il lui obeït toûjours lorsqu'elle est échauffée. Il n'ose lui répondre lorsqu'elle est en fureur, parce qu'elle le maltraite s'il resiste, & qu'il se trouve toûjours récompensé de quelque plaisir lorsqu'il s'accommode à ses desseins. Ceux même dont l'imagination est si dereglée qu'ils pensent être transformez en bêtes, trouvent des raisons pour prouver qu'ils doivent vivre comme elles; qu'ils doivent marcher à quatre pattes, se nourrir des herbes de la compagne, & imiter toutes les actions qui ne conviennent qu'aux bêtes. Ils trouvent du plaisir à vivre selon les impressions de leur passion; ils se sentent interieurement punis lorsqu'ils y résistent: & c'est assez

ez afin que la raiſon qui s'accommode & qui ſert ordinairement au plaiſir, raiſonne d'une maniere propre pour en deffendre la cauſe.

S'il eſt donc vrai que toutes les paſſions ſe juſtifient, il eſt évident que le deſir nous doit porter par lui-même à juger avantageuſement de ſon objet, ſi c'eſt un deſir d'amour; & deſavantageuſement, ſi c'eſt un deſir d'averſion. Le deſir d'amour eſt un mouvement de l'ame excité par les eſprits, qui la diſpoſent à vouloir joüir ou uſer des choſes qui ne ſont point en ſa puiſſance: car ſi nous deſirons même la continuation de nôtre joüiſſance, c'eſt que l'avenir ne dépend pas de nous. Il eſt donc néceſſaire pour la juſtification du deſir, que l'objet qui le fait naître ſoit jugé bon en lui-même ou par rapport à quelqu'autre: & il faut penſer le contraire du deſir qui eſt une eſpece d'averſion.

Il eſt vrai qu'on ne peut juger qu'une choſe ſoit bonne ou mauvaiſe, s'il n'y a quelque raiſon pour cela: mais il n'y a aucun objet de nos paſſions qui ne ſoit bon en un ſens. Si l'on peut dire qu'il y en a quelques-uns qui ne renferment rien de bon, & qui par conſequent ne puiſſent être apperçûs comme bons par la vûë de l'eſprit; on ne peut pas dire qu'ils ne puiſſent être goûtez comme bons, puiſqu'on ſuppoſe qu'ils nous n'agitent: & le goût ou le ſentiment ne ſuffit que trop pour porter l'ame à juger avantageuſement d'un objet.

Si l'on juge ſi facilement que le feu contient en lui-même la chaleur que l'on ſent, & le pain la ſaveur que lon goûte, à cauſe du ſentiment que ces corps excitent en nous, quoique cela ſoit entiérement incomprehenſible à l'eſprit, puiſque l'eſprit ne peut concevoir que la chaleur & la ſaveur ſoient des maniéres d'être d'un corps; il n'y a point d'objet de nos paſſions, ſi vil & ſi mépriſable qu'il paroiſſe, que nous ne jugions bon lorſque nous ſentons du plaiſir dans ſa joüiſſance. Car, comme l'on s'imagine que la chaleur ſort du feu, à ſa préſence; on croit aveuglément

que les objets des passions causent le plaisir que l'on goûte lorsqu'on en jouït ; & qu'ainsi ils sont bons, puisqu'ils sont capables de nous faire du bien. Il faut dire le même des passions qui ont le mal pour objet.

Mais comme je viens de dire, il n'y a rien qui ne soit digne d'amour ou d'aversion, soit par lui-même soit par quelque chose à laquelle il ait rapport : & lorsqu'on est agité de quelque passion, on a bien-tôt découvert dans son objet le bien & mal qui la favorise. Ainsi il est tres-facile de reconnoître par la raison quels peuvent être les jugemens que les passions qui nous agitent forment en nous.

Car si c'est un desir d'amour qui nous agite, on comprend bien, qu'il ne manquera pas de se justifier par les jugemens avantageux qu'il formera sur son objet. On voit aisément que ces jugemens auront d'autant plus d'étenduë, que le desir sera plus violent; & que souvent ils seront entiers & absolus, quoi que la chose ne paroisse bonne que par un tres-petit endroit. On conçoit sans peine que ces jugemens avantageux s'etendront à toutes les choses qui ont, ou qui sembleront avoir quelque liaison avec l'objet principal de la passion; & cela d'autant plus que la passion sera plus forte & l'imagination plus étenduë. Mais si le desir est un desir d'aversion, il arrivera tout le contraire, par des raisons qu'il est également facile de comprendre. L'experience prouve assez ces choses, & en cela elle s'accommode parfaitement avec la raison. Mais rendons ces veritez plus sensibles par des exemples.

Tous les hommes desirent naturellement de sçavoir, car tout esprit est fait pour la verité : Mais le desir de sçavoir tout juste & tout raisonnable qu'il est en lui-même, devient souvent un vice tres-dangereux par les faux jugemens qui l'accompagnent. La curiosité offre souvent à l'esprit de vains objets de ses meditations & de ses veilles : elle attache souvent à ces objets de fausses idées de grandeur : elle les releve

ar l'éclat trompeur de la rareté ; & elle les repré- nte si couverts de charmes & d'atraits, qu'il est dif- cile qu'on ne les contemple avec trop de plaisir & attachement. CHAP. XI.

Il n'y a point de bagatelle dont quelques esprits ne occupent tout entiers, & leur occupation se trouve ûjours justifiée par les faux jugemens que leur vai- curiosité leur fait faire. Ceux par exemple qui sont rieux de mots, s'imaginent que c'est dans la con- oissance de certains termes que consistent toutes les iences. Ils trouvent mille raisons pour se le persua- er ; & le respect que leur rendent ceux qu'un terme connu étourdit, n'est pas la plus foible, quoi que soit la moins raisonnable.

Il y a certaines gens qui apprennent toute leur vie parler, & qui devroient peut être se taire toute leur e ; car il est évident qu'on doit se taire lors qu'on a rien de bon à dire : mais ils n'apprennent pas à rler pour se taire. Ils ne sçavent point assez que pour en parler il faut bien penser : qu'il faut se rendre l'es- rit juste, discerner le vrai d'avec le faux, les idées aires de celles qui sont obscures, ce qui vient de l'es- rit de ce qui part de l'imagination. Ils s'imagi- ent être de beaux & de rares genies, à cause qu'ils avent contenter l'oreille par une juste mesure, flat- r les passions par des figures & des mouvemens a- éables, rejoüir l'imagination par des expressions ves & sensibles, quoi qu'ils laissent l'esprit vuide idées sans lumiére & sans intelligence.

Il y a quelque raison apparente de s'appliquer tou- sa vie à l'étude de sa langue, puisqu'on en fait usa- e toute sa vie : Cela est capable de justifier la pas- on de certains esprits. Mais j'avouë qu'il est diffi- le de justifier par quelque raison vrai-semblable la assion de ceux qui s'appliquent indifferemment à outes sortes de langues. On peut excuser la passion e ceux qui se font une Bibliothéque entiére de toutes ortes de Dictionnaires, aussi bien que la curiosité de eux qui veulent avoir des monnoies de tous les pais

& de tous les tems. Cela peut leur être utile en quelques rencontres ; & si cela ne leur fait pas grand bien, du moins cela ne leur fait-il point de mal. Ils ont un Magasin de curiositez qui ne les embarasse pas, car ils ne portent sur eux ni leurs livres ni leurs medailles. Mais comment justifier la passion de ceux qui font de leur tête même une Bibliothéque de Dictionnaires. Ils perdent le souvenir de leur affaires & de leurs devoirs essentiels pour des mots de nul usage. Il ne parlent leur langue qu'en hésitant Ils mêlent à tous momens dans leurs entretiens des termes ou inconnus ou barbares, & ils ne payent jamais les honnêtes gens d'une monnoie qui ait cours dans le païs. Enfin leur raison n'est pas mieux conduite que leur langue: car tous les recoins & tous les replis de leur mémoire sont tellement pleins d'étymologies, que leur esprit est comme étouffé par la multitude innombrable de mots, qui voltigent sans cesse autour de lui.

Cependant il faut tomber d'accord que le desir bizarre des Philologues se justifie. Mais comment? Ecoutez les jugemens que ces faux sçavans font des langues, & vous le sçaurez. Ou bien supposez de certains axiomes qui passent parmi eux pour incontestables, & tirez-en les consequences qui s'en peuvent déduire. Supposez par exemple que les hommes, qui parlent plusieurs langues, sont autant de fois hommes qu'ils sçavent de langues, puisque c'est la parole qui les distingue des bêtes : Que l'ignorance des langues est la cause de l'ignorance où nous sommes d'une infinité de choses, puisque les anciens Philosophes & les étrangers sont plus habiles que nous. Supposez de semblables principes & concluez ; & vous formerez des jugemens propres à faire naître la passion pour les langues, lesquels par consequent seront semblables à ceux que la même passion forme dans les Philologues pour justifier leurs études.

Toutes les sciences les plus basses & les plus méprisables ont toûjours quelque endroit qui brille à l'imagination, & qui éblouït facilement l'esprit par

l'éclat

l'éclat que la passion y attache. Il est vrai que cet éclat diminuë, lors que les esprits & le sang se refroidissent, & que la lumiére de la vérité commence à paroître: mais cette lumiére se dissipe aussi, lors que l'imagination reprend feu, & nous ne faisons plus alors qu'entrevoir ces belles raisons qui prétendoient condamner nôtre passion.

Au reste lorsque la passion qui nous anime, se sent mourir, elle ne se repent pas de sa conduite. On peut dire au contraire qu'elle dispose toutes choses, ou pour mourir avec honneur, ou pour revivre bien-tôt aprés: je veux dire qu'elle dispose toûjours l'esprit à former des jugemens qui la justifient. Elle contracte encore en cet état une espece d'alliance avec toutes les autres passions, qui peuvent la secourir dans sa foiblesse, la fournir d'esprits & de sang dans son indigence, rallumer de ses cendres, & l'en faire renaître. Car les passions ne sont point indifferentes les unes pour les autres. Toutes celles qui se peuvent souffrir, contribuënt fidellement à leur mutuelle conservation. Ainsi les jugemens qui justifient le desir qu'on a pour les langues, ou pour telle autre chose qu'il vous plaira, sont incessamment sollicitez; & pleinement confirmez par toutes les passions qui ne lui sont point contraires.

Le faux sçavant se représente à lui-même, tantôt comme environné de gens qui l'écoutent avec respect, tantôt comme victorieux de ceux qu'il a terrassez par des mots incomprehensibles, & presque toûjours comme élevé au dessus du commun des hommes. Il se flatte des loüanges qu'on lui donne, des établissemens qu'on lui propose, des recherches qu'on fait de sa personne. Il tient à tous les tems, il s'étend à tous les païs: il ne se borne pas comme les petits esprits, dans le tems présent, & dans l'enceinte de sa ville, il se répand incessamment, & son épanchement fait son plaisir. Combien donc de passions se mêlent avec celle qu'il a pour la fausse érudition, lesquelles travaillent toutes à la justifier,

Chap. XI.

& sollicitent chaudement des jugemens en sa faveur. Si chaque passion n'agissoit que pour elle, sans se mettre en peine des autres, elle se dissiperoient toutes incontinent aprés leur naissance. Elles ne pouroient pas former assez de faux jugemens pour leur subsistance, ni soûtenir long-tems la vûë de l'imagination contre la lumiére de la raison. Mais tout est reglé dans nos passions de la maniére la plus juste qui se puisse pour leur mutuelle conservation. Elles se fortifient les unes les autres, les plus éloignées se secourent ; & il suffit qu'elles ne soient pas ennemies déclarées, pour suivre entr'elles toutes les régles d'une societé bien ordonnée.

Si la passion de desir se trouvoit seule, tous les jugemens qu'elle formeroit, ne pourroient tendre qu'à représenter la possession du bien comme possible : car le desir d'amour précisément comme tel, n'est produit que par le jugement que l'on fait que la joüissance de quelque bien est possible. Ainsi ce desir ne pouroit former que des jugemens sur la possibilité de la joüissance, puisque les jugemens qui suivent & qui conservent les passions, sont entiérement semblables à ceux qui les précedent & qui les produisent. Mais le desir est animé par l'amour: il est fortifié par l'esperance: il est augmenté par la joie : il est renouvelé par la crainte: il est accompagné de courage, d'émulation, de colere, d'irrésolution, & de plusieurs autres passions, qui forment à leur tour des jugemens dans une varieté infinie, lesquels se succedent les uns aux autres, & soûtiennent ce desir qui les a fait naître. Il ne faut donc pas être surpris si le desir pour une pure bagatelle, ou pour une chose qui nous est manifestement nuisible ou inutile, se justifie sans cesse contre la raison pendant plusieurs années, ou pendant toute la vie d'un homme qui en est agité, puisqu'il y a tant de passions qui travaillent à sa justification. Voici en peu de mots comment les passions se justifient, car il faut expliquer les choses par des idées distinctes.

Toute

Toute passion agite le sang & les esprits. Les esprits agitez sont conduits dans le cerveau par la vûë sensible de l'objet ou par la force de l'imagination, d'une maniére propre à former des traces profondes qui représentent cet objet. Ils ployent & rompent mêmes quelquefois par leur cours impetueux les fibres du cerveau, & l'imagination en demeure salie & corrompuë. Car ces traces n'obeïssent point à la raison; elles ne s'effacent pas, lors qu'elle le souhaitte: elles lui font au contraire violence, & l'obligent mêmes à considerer sans cesse les objets, d'une maniére qui l'agite & qui la trouble en faveur des passions. Ainsi les passions agissent sur l'imagination, & l'imagination corrompuë fait effort contre la raison, en lui représentant à toute heure les choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, afin que l'esprit prononce un jugement de vérité: mais selon ce qu'elles sont par rapport à la passion présente, afin qu'il porte un jugement qui la favorise.

Les passions ne corrompent pas seulement l'imagination & l'esprit en leur faveur: elles produisent encore dans le reste du corps toutes les dispositions nécessaires à leur conservation. Les esprits qu'elles agitent ne s'arrêtent pas dans le cerveau, ils se portent, comme j'ai dit ailleurs vers toutes les autres parties du corps. Ils se répandent principalement dans le cœur, dans le foie, dans la ratte, & dans les nerfs qui environnent les principales artéres. Enfin ils se jettent dans les parties quelles qu'elles soient, qui peuvent fournir les esprits nécessaires à la conservation de la passion qui domine. Mais lors que ces esprits se répandent ainsi dans toutes les parties du corps, ils y détruisent peu à peu tout ce qui peut résister à leur cours; & ils y font enfin un chemin si glissant & si rapide que le plus petit objet nous agite infiniment, & nous porte par consequent à former des jugemens qui favorisent les passions. C'est ainsi qu'elles s'établissent & qu'elles se justifient.

Si l'on considere maintenant qu'elle peut être la

CHAP. XI.

conſtitution des fibres du cerveau, l'agitation & l'abondance des eſprits & du ſang dans les différens séxes & dans les différens âges: il ſera aſſez facile de connoître a peu-prés à quelles paſſions certaines perſonnes ſont plus ſujettes, & par conſequent quels ſont les jugemens qu'elles forment des objets. Et pour en donner quelque exemple, je dis que l'on peut connoître à-peu-prés par l'abondance ou par la diſette des eſprits, que l'on remarque dans certaines perſonnes, qu'une même choſe leur étant également propoſée & également expliquée, pluſieurs formeront ſur elle des jugemens d'eſperance & de joye, lorſque les autres en formeront de crainte & de triſteſſe.

Car ceux qui ont abondance de ſang & d'eſprits comme ſont ordinairement les jeunes gens, les ſanguins, & les bilieux, concevant aiſément de l'eſperance, à cauſe du ſentiment ſecret qu'ils ont de leur force; ils croiront ne trouver aucune oppoſition à leurs deſſeins qu'ils ne puiſſent ſurmonter: ils ſe repaîtront d'abord de l'avant goût du bien dont ils eſperent de joüir; & ils formeront toutes ſortes de jugemens propres à juſtifier leur eſperance & leur joie. Mais les autres qui ont diſette d'eſprits agitez, comme les vieillards, les mélancholiques & des Phlegmatiques, étant portez à la crainte & à la triſteſſe, à cauſe que leur ame ſe croit foible, parce qu'elle eſt dénuée d'eſprits qui executent ſes ordres; ils formeront des jugemens tout contraires: Ils s'imagineront des difficultez inſurmontables, afin de juſtifier leur crainte, & ils s'abandonneront à l'envie, à la triſteſſe, au deſeſpoir, & à certaines eſpeces d'averſion, dont les foibles ſont les plus ſuſceptibles.

CHA.

CHAPITRE XII.

CHAP. XII.

Que les passions qui ont le mal pour objet sont les plus dangereuses & les plus injustes ; & que celles qui sont le moins accompagnées de connoissance, sont les plus vives & les plus sensibles.

DE toutes les passions celles dont les jugemens sont les plus éloignez de la raison & les plus à craindre, sont toutes les especes d'aversion. Il n'y a point de passions qui corrompent davantage la raison en leur faveur, que la haine & que la crainte: la haine dans les bilieux principalement ; ou dans ceux dont les esprits sont dans une agitation continuelle ; & la crainte dans les mélancholiques, ou dans ceux dont les esprits grossiers & solides ne s'agitent & ne s'appaisent pas avec facilité. Mais lors que la haine & la crainte conspirent ensemble à corrompre la raison, ce qui est fort ordinaire, alors il n'y a point de jugemens si injustes & si bizarres, qu'on ne soit capable de former & de soûtenir avec une opiniâtreté insurmontable.

La raison de ceci est que les maux de cette vie touchent plus vivement l'ame que les biens. Le sentiment de douleur est plus vif que le sentiment du plaisir. Les injures & les opprobres sont beaucoup plus sensibles que les loüanges & les applaudissemens: & si l'on trouve des gens assez indifférens pour goûter de certains plaisirs & pour recevoir de certains honneurs, il est difficile d'en trouver qui souffrent la douleur & le mépris sans inquiétude.

Ainsi la haine, la crainte & les autres especes d'aversion, qui ont le mal pour objet, sont des passions tres-violentes. Elles donnent à l'esprit des secousses imprévûës qui l'étourdissent & qui le troublent: elles pénetrent bien-tôt jusques dans le plus secret de l'ame ; & renversant la raison de son siége, elles pro-

CHAP. XII. prononcent sur toutes sortes de sujets des jugemens d'erreur & d'iniquité, pour favoriser leur folie & leur tyrannie.

De toutes les passions ce sont les plus cruelles & les plus défiantes, les plus contraires à la charité & à la société civile, & en même temps les plus ridicules & les plus extravagantes; car elles forment des jugemens si impertinens & si bizarres, qu'ils excitent la risée & l'indignation de tous les hommes.

Ce sont ces passions qui mettoient dans la bouche des Phariſiens ces discours extravagans. *Que faisons-nous? cet homme fait plusieurs miracles. Si nous le laissons continuer tout le monde croira en lui. Les Romains viendront & ruineront nôtre ville & nôtre nation.* Ils tomboient d'accord que JESUS-CHRIST faisoit plusieurs miracles: la résurrection de Lazare étoit incontestable. Quel étoit cependant le jugement de leurs passions? de faire mourir JESUS-CHRIST, & Lazare mêmes qu'il avoit résuscité. Mais pour quelle raison faire mourir JESUS-CHRIST; parce que *si nous le laissons continuer, tout le monde croira en lui & les Romains viendront & ruineront nôtre nation.* Et pourquoi vouloir donner la mort à Lazare? *parce que plusieurs Juifs se retiroient d'avec eux à cause de lui, & croyoient en* JESUS. Jugemens cruels & extravagans tout-ensemble: cruels par la haine & extravagans par la crainte: *Les Romains viendront & ruineront nôtre ville & nôtre nation.*

Joan. c. 11. 47.

Joan. c. 12. 11.

Ce sont ces mêmes passions qui faisoient dire à une assemblée composée d'Anne le grand Prêtre, de Caïphe, Jean, Alexandre, & de tous ceux qui étoient de la race Sacerdotale. *Que ferons-nous à ces gens-ci, car ils ont fait un miracle qui est connu de toute la ville, nous ne pouvons pas le nier. Mais afin que cela ne se répande pas davantage parmi le peuple, menaçons-les de les punir, s'ils continuent d'enseigner au nom de* JESUS.

Act. c. 4.

Tous ces grands hommes prononcent un jugement injuste & impertinent tout ensemble, parce que leurs

leurs passions les agitent, & que leur faux zéle les aveugle. Ils n'osent punir les Apôtres à cause du peuple, & parce que l'homme qui avoit été miraculeusement guéri avoit plus de quarante ans, & étoit présent à l'assemblée: mais ils les menacent pour les empêcher d'enseigner au nom de Jesus. Ils s'imaginent devoir condamner une doctrine, à cause qu'ils en ont fait mourir l'Auteur: *Vous voulez*, disent-ils aux Apôtres, *nous charger du sang de cet homme*. CHAP. XII. Act. c. 5.

Lorsque le faux zéle se joint à la haine, il la met à couvert des reproches de la raison, & il la justifie de telle maniére qu'on feroit mêmes scrupule de n'en pas suivre les mouvemens. Et lorsque l'ignorance & la foiblesse accompagnent la crainte, elles l'étendent à une infinité de sujets; & elles en fortifient de telle sorte les émotions, que le moindre soupçon effarouche & trouble la raison.

Les faux zélez s'imaginent rendre service à Dieu, lors qu'ils obeïssent à leurs passions. Ils suivent aveuglément les inspirations secretes de leur haine, comme des inspirations de la vérité intérieure: & s'arrêtant avec plaisir aux preuves de sentiment qui justifie leur excez, ils se confirment dans leurs erreurs avec une opiniâtreté insurmontable.

Pour les ignorans & les esprits foibles, ils se font des sujets de crainte imaginaires & ridicules. Ils ressemblent aux enfans qui marchent dans les tenebres sans guide & sans flambeau: ils se figurent des spectres épouvantables: ils se troublent, & se récrient comme si tout étoit perdu. La lumiére les rassure s'ils sont ignorans, mais si ce sont des esprits foibles, leur imagination en demeure toûjours blessée: la moindre chose qui a quelque rapport à ce qui les a effrayez renouvelle les traces & le cours des esprits qui causent le symptome de leur crainte. Il est absolument impossible de les guerir, ou de les appaiser pour toûjours.

Mais lorsque le faux zéle se rencontre avec la haine

CHAP. XII. ne & la crainte dans un esprit foible, il se produit sans cesse dans cet esprit des jugemens si injustes & si violens, qu'on ne peut y penser sans horreur. Pour changer un esprit possedé de ces passions, il faut un plus grand miracle, que celui qui convertit saint Paul, & sa guérison seroit absolument impossible, si l'on pouvoit donner des bornes à la puissance & à la miséricorde de Dieu.

Ceux qui marchent dans l'obscurité se réjoüissent à la vûë de la lumiére : celui-ci ne la peut souffrir. Elle le blesse, car elle résiste à sa passion. Sa crainte étant en quelque façon volontaire à cause que sa haine la produit, il se plaît d'en être frappé, parce qu'on se plaît d'être agité des passions mêmes qui ont le mal pour objet, lorsque le mal est imaginaire : ou plûtôt lorsque l'on sçait, comme dans les spectacles, que le mal ne peut nous blesser.

Les phantômes que se figurent ceux qui marchent dans les ténébres, s'évanoüissent à la lumiére d'un flambeau : mais les phantômes de celui-ci ne se dissipent point à la lumiére de la verité. Elle ne peut pas facilement percer les ténébres de son esprit : elle ne fait qu'irriter son imagination : De sorte que comme il s'applique uniquement à l'objet de sa passion, la lumiére se refléchit, & il semble que ces phantômes ayent un corps véritable, à cause qu'ils repoussent quelques foibles rayons de la lumiére qui les frappe.

Mais, quand on supposeroit dans ces esprits assez de docilité & de refléxion, pour écouter & pour comprendre des raisons capables de dissiper leurs erreurs, leur imagination étant dereglée par la crainte, & leur cœur corrompu par la haine & par le faux zéle, ces raisons toutes solides qu'elles seroient en elles-mêmes ne pouroient arrêter long-tems le mouvement impetueux de ces passions violentes, ni empêcher qu'elles ne se justifiassent bien-tôt par des preuves sensibles & convaincantes.

Car on doit remarquer qu'il y a des passions qui

paſſent & qui ne reviennent plus, & qu'il y en a d'autres conſtantes & qui ſubſiſtent long-tems. Celles qui ne ſont point ſoûtenuës par la vûë de l'eſprit, mais qui ſont ſeulement produites & fortifiées par la vûë ſenſible de quelque objet & par la fermentation du ſang, ne durent pas; elles meurent pour l'ordinaire incontinent aprés leur naiſſance. Mais celles qui ſont accompagnées de la vûë de l'eſprit, ſont conſtantes: car le principe qui les produit, n'eſt pas ſujet au changement comme le ſang & les humeurs. De ſorte que la haine, la crainte, & toutes les autres paſſions qui s'excitent ou qui ſe conſervent en nous par la connoiſſance de l'eſprit, & non point par la vûë ſenſible de quelque mal, doivent ſubſiſter longtems. Ces paſſions ſont donc les plus durables, les plus violentes, les plus injuſtes. Mais elles ne ſont pas les plus vives & les plus ſenſibles, comme on le va faire voir.

La perception du bien & du mal laquelle excite les paſſions ſe fait en trois maniéres; par les ſens, par l'imagination, & pat l'eſprit. La perception du bien & du mal par les ſens, ou le ſentiment du bien & du mal produit des paſſions tres-promtes & tres-ſenſibles. La perception du bien & du mal par la ſeule imagination, en excite de bien plus foibles. Et la vûë du bien & du mal par l'eſprit ſeul, n'en produit de véritables, que parce que cette vûë du bien & du mal par l'eſprit eſt toûjours accompagnée de quelque mouvement des eſprits animaux.

Les paſſions ne nous ſont données que pour le bien du corps, & que pour nous unir par le corps à toutes les choſes ſenſibles: car encore que les choſes ſenſibles ne puiſſent être ni bonnes ni mauvaiſes à l'égard de l'eſprit, elles ſont toutefois bonnes ou mauvaiſes par rapport au cotps auquel l'eſprit eſt uni. Ainſi les ſens & l'imagination découvrant beaucoup mieux les rapports que les objets ſenſibles ont avec le corps que l'eſprit même, ils doivent exciter des paſſions beaucoup plus vives, qu'une connoiſſance

claire & évidente. Mais parce que nos connoissances sont toûjours accompagnées de quelque mouvement d'esprits, une connoissance claire & évidente d'un grand bien & d'un grand mal, que les sens ne découvrent pas, excite toûjours quelque passion secrete.

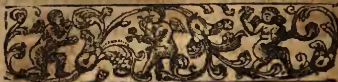
Cependant toutes nos connoissances claires & évidentes du bien & du mal, ne sont pas suivies de quelque passion sensible & dont on s'apperçoive: de même que toutes nos passions ne sont point accompagnées de quelque connoissance de l'esprit. Car si l'on pense quelquefois à des biens & à des maux sans se sentir émû, on se sent souvent émû de quelque passion sans en connoître, & mêmes quelquefois sans en sentir la cause. Un homme qui respire un bon air, se sent émû de joye sans en sçavoir la cause: il ne connoît pas le bien qu'il possede, qui produit cette joye. Et s'il y a quelque corps invisible, qui se mêlant dans le sang en empêche la fermentation, il se trouvera triste; & poura même attribüer la cause de la tristesse à quelque chose de visible, qui se présentera devant lui dans le tems de sa passion.

De toutes les passions il n'y en a point qui soient plus sensibles ni plus promtes, & qui par consequent soient le moins accompagnées de la connoissance de l'esprit, que l'horreur & l'antipathie, & l'agrêment & la sympathie. Un homme sommeillant, à l'ombre, se réveille quelquefois en sursaut si une mouche le picque, ou si une feüille le chatoüille, comme si un serpent le mordoit. Le sentiment confus de quelque chose aussi terrible que la mort même l'effraye, sans qu'il y pense il se trouve agité d'une passion tres-forte & tres-violente, qui est une aversion de desir. Un homme au contraire dans quelque besoin découvre par hazard quelque petit bien, dont la douceur le surprend: il s'attache à cette bagatelle, comme au plus grand de tous les biens, sans y faire la moindre réflexion. Cela arrive aussi dans les mouvemens de sympathie & d'antipathie. On voit dans une compagnie une personne dont

l'air & les maniéres ont de secretes alliances avec la disposition présente de nôtre corps: sa vûë nous pénétre & nous blesse. Nous sommes portez sans réfléxion à l'aimer & à lui vouloir du bien. C'est le je ne sçai quoi qui nous agite, car la raison n'y a point de part. Il arrive le contraire à l'égard de ceux dont l'air & les maniéres répandent pour ainsi dire le dégoût & l'horreur. Ils ont je ne sçai quoi de fade qui repousse & qui effraye: mais l'esprit n'y connoît rien, car il n'y a que les sens, qui jugent bien de la beauté & de la laideur sensible, lesquelles sont l'objet de ces sortes de passions. CHAP. XII.



DE



DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

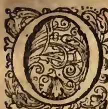
Chap. I.

LIVRE SIXIEME.

DE LA METHODE.

CHAPITRE PREMIER.

Dessein de ce Livre, & les deux moyens généraux pour conserver l'évidence dans la Recherche de la Vérité, qui seront le sujet de ce Livre.



ON a vû dans les livres précedens que l'esprit de l'homme est extrêmement sujet à l'erreur ; que les illusions *a* de ses sens, les visions *b* de son imagination, & les abstractions *c* de son esprit, le trompent à chaque moment ; que les inclinations *d* de sa volonté, & les passions *e* de son cœur, lui cachent presque toûjours la vérité, & ne la lui laissent paroître, que lorsqu'elle est teinte de ces fausses couleurs qui flattent la concupiscence. En un mot l'on a reconnu en partie les erreurs de l'esprit, & les causes de ses erreurs : Il est tems présentement de montrer les chemins qui conduisent à la connoissan-

a Liv. I. *b* Liv. II. *c* Liv. III. *d* Liv. IV. *e* Liv. V.

ce de la vérité, & donner à l'eſprit toute la force & CHAP.
toute l'addreſſe que l'on pourra, pour marcher dans I.
ces chemins ſans ſe fatiguer inutilement & ſans s'égarer.

Mais, afin que l'on ne ſe donne point une peine inutile à la lecture de ce dernier livre, je croi devoir avertir qu'il n'eſt fait que pour ceux qui veulent chercher ſerieuſement la vérité par eux-mêmes, & ſe ſervir pour cela des propres forces de leur eſprit. Je demande qu'ils mépriſent pour un tems toutes les opinions vrai-ſemblables : qu'ils ne s'arrêtent point aux conjectures les plus fortes : qu'ils négligent l'autorité de tous les Philoſophes : qu'ils ſoient autant qu'il leur ſera poſſible, ſans préoccupation, ſans intérêt, ſans paſſion : qu'ils ſe défient extrémement de leurs ſens & de leur imagination ; en un mot, qu'ils ſe ſouviennent bien de la plûpart des choſes que l'on a dites dans les Livres précedens.

Le deſſein de ce dernier Livre eſt d'eſſayer de rendre à l'eſprit toute la perfection dont il eſt naturellement capable, en lui fourniſſant les ſecours néceſſaires pour devenir plus attentif & plus étendu ; & en lui preſcrivant les régles qu'il faut obſerver dans la recherche de la vérité pour ne ſe tromper jamais, & pour apprendre avec le tems tout ce que l'on peut ſçavoir.

Si l'on portoit ce deſſein juſques à ſa derniére perfection, ce que l'on ne prétend pas, car ceci n'eſt qu'un eſſai ; on pourroit dire qu'on auroit donné une ſcience univerſelle, & que ceux qui en ſçauroient faire uſage, ſeroient véritablement ſçavans ; puiſqu'ils auroient le fondement de toutes les ſciences particulieres, & qu'ils les acquereroient à proportion de l'uſage qu'ils feroient de cette ſcience univerſelle. Car on tâche par ce traité de rendre les eſprits capables de former des jugemens véritables & certains, ſur toutes les queſtions qui leur ſeront proportionnées.

Comme il ne ſuffit pas pour être bon Géometre,

CHAP. I.

de ſçavoir par mémoire toutes les démonſtrations d'Euclide, de Pappus, d'Archimede, d'Appollonius, & de tous ceux qui ont écrit de la Géometrie: Ainſi ce n'eſt pas aſſez pour être ſçavant Philoſophe d'avoir lû Platon, Ariſtote, Deſcartes, & de ſçavoir parfaitement leurs ſentimens ſur les queſtions de Philoſophie. La connoiſſance de toutes les opinions & de tous les jugemens des autres hommes, Philoſophes ou Géometres, n'eſt pas tant une ſcience qu'une Hiſtoire: car la véritable ſcience, qui ſeule peut rendre à l'eſprit de l'homme la perfection dont il eſt maintenant capable, conſiſte dans une certaine capacité de juger ſolidement de toutes les choſes qui lui ſont proportionnées. Mais pour ne point perdre de tems & ne préoccuper perſonne par des jugemens précipitez, commençons à traiter d'une matiére ſi importante.

Il faut ſe reſſouvenir d'abord de la régle que l'on a établie & prouvée dés le commencement du premier Livre, parce qu'elle eſt le fondement & le premier principe de tout ce que nous dirons dans la ſuite. Je la répéte: *On ne doit jamais donner un conſentement entier, qu'aux propoſitions qui paroiſſent ſi évidemment vraies qu'on ne puiſſe le leur refuſer, ſans ſentir une peine interieure & des reproches ſecrets de ſa raiſon, c'eſt-à dire, ſans que l'on connoiſſe clairement, qu'on feroit mauvais uſage de ſa liberté, ſi l'on ne vouloit pas conſentir.* Toutes les fois que l'on conſent aux vrai-ſemblances, on ſe met certainement en danger de ſe tromper, & l'on ſe trompe en effet preſque toûjours, ou enfin ſi l'on ne ſe trompe pas, ce n'eſt que par hazard & par bon-heur. Ainſi la vûë confuſe d'un grand nombre de vrai-ſemblances ſur différens ſujets ne rend point nôtre raiſon plus parfaite, & il n'y a que la vûë claire de la vérité qui lui puiſſe donner quelque perfection & quelque ſatisfaction ſolide.

Il eſt donc facile de conclure que n'y ayant que l'évidence qui, ſelon nôtre premiere régle nous aſſu-

re que nous ne nous trompons point; nous devons sur tout prendre garde à conserver cette évidence dans toutes nos perceptions, afin que nous puissions juger solidement de toutes les choses qui sont soûmises à nôtre raison, & de découvrir toutes les véritez dont nous sommes capables.

Les choses qui peuvent produire & conserver cette évidence sont de deux sortes. Il y en a qui sont en nous, ou qui dépendent en quelque maniére de nous: d'autres qui n'en dépendent point. Car de même que pour voir distinctement les objets visibles, il est nécessaire d'avoir la vûë bonne, & de l'arrêter fixement sur ces objets; deux choses qui sont en nous ou qui dépendent de nous en quelque maniére: il faut aussi avoir l'esprit bon, & l'appliquer fortement pour pénétrer le fond des véritez intelligibles; deux choses qui sont aussi en nous, ou qui dépendent de nous en quelque maniére.

Mais, comme les yeux ont besoin de lumiére pour voir, & que cette lumiére dépend de causes étrangeres: l'esprit aussi a besoin d'idées pour concevoir; & ces idées comme l'on a prouvé ailleurs, ne dépendent point de nous, mais d'une cause étrangere qui nous les fournit. S'il arrivoit donc quelles idées des choses ne fussent pas présentes à nôtre esprit, toutes les fois que nous souhaitons de les avoir, & si celui qui éclaire le monde nous les vouloit cacher, il nous seroit impossible d'y remedier & de connoître aucune chose: de même qu'il ne nous est pas possible de voir les objets visibles, lorsque la lumiére nous manque. Mais c'est ce qu'on n'a pas sujet de craindre, car la présence des idées à nôtre esprit étant naturelle, & dépendante de la volonté générale de Dieu, qui est toûjours constante & immuable, elle ne nous manque jamais pour découvrir les choses qui sont naturellement sujettes à la raison. Car le Soleil qui éclaire les esprits, n'est pas comme le Soleil qui éclaire les corps; il ne s'éclipse jamais, & il pénétre tout sans que sa lumiére soit partagée.

Pag. 192. 99.

CHAP. I.

Les idées de toutes choses nous étant donc continuellement présentes, dans le tems mêmes que nous ne les considerons pas avec attention, il ne reste autre chose à faire pour conserver l'évidence dans toutes nos perceptions, qu'à chercher les moyens de rendre nôtre esprit plus attentif & plus étendu: de même que pour bien distinguer les objets visibles qui nous sont présens, il n'est nécessaire de nôtre part que d'avoir bonne vûë & de les considerer fixement.

Mais, parce que les objets que nous considerons, ont souvent plus de rapports, que nous n'en pouvons découvrir tout d'une vûë par un simple effort d'esprit; nous avons encore besoin de quelques regles qui nous donnent l'addresse de développer si bien toutes les difficultez, qu'aidez des secours qui nous rendront l'esprit plus attentif & plus étendu, nous puissions découvrir avec une entiére évidence tous les rapports de la chose que nous examinons.

Nous diviserons donc ce sixiéme Livre en deux parties. Nous traiterons dans la premiére des secours dont l'esprit se peut servir pour devenir plus attentif & plus étendu; & dans la seconde nous donnerons les régles qu'il doit suivre dans la recherche des véritez, pour former des jugemens solides & sans crainte de se tromper.

CHAPITRE II.

CHAP. II.

Que l'attention est nécessaire pour conserver l'évidence dans nos connoissances. Que les modifications de l'ame la rendent attentive, mais qu'elles partagent trop la capacité qu'elle a d'appercevoir.

NOus avons montré dés le commencement de cet ouvrage, que l'entendement ne fait qu'appercevoir: & qu'il n'y a point de différence de la part de l'entendement entre les simples perceptions, les jugemens, & les raisonnemens, si ce n'est que les jugemens & les raisonnemens sont des per-

perceptions beaucoup plus composées que les simples perceptions ; parce qu'ils ne représentent pas seulement plusieurs choses, mais même les rapports que plusieurs choses, ont entr'elles. Car les simples perceptions ne représentent à l'esprit que les choses : mais les jugemens représentent à l'esprit les rapports qui sont entre les choses : & les raisonnemens représentent les rapports qui sont entre les rapports des choses, si ce sont des raisonnemens simples ; mais si ce sont des raisonnemens composez, ils représentent les rapports des rapports, ou les rapports composez qui sont entre les rapports des choses, & ainsi à l'infini. Car à mesure que les rapports se multiplient, les raisonnemens qui représentent à l'esprit ces rapports deviennent plus composez. Mais les jugemens, les raisonnemens simples, & les raisonnemens composez, ne sont que de pures perceptions de la part de l'entendement, parce que l'entendement ne fait simplement qu'appercevoir, ainsi que l'on a déja dit dés le commencement du premier Livre.

Les jugemens & les raisonnemens n'étant du côté de l'entendement que de pures perceptions, il est visible que l'entendement ne tombe jamais dans l'erreur ; puisque l'erreur ne se trouve point dans les perceptions, & qu'elle n'est pas mêmes intelligible. Car, comme nous avons déja dit plusieurs fois, elle ne consiste que dans un consentement précipité de la volonté, qui se laisse ébloüir à quelque fausse lüeur, & qui au lieu de conserver sa liberté autant qu'elle le peut, se repose avec négligence dans l'apparence de la vérité.

Néanmoins, parce qu'il arrive d'ordinaire que l'entendement n'a que des perceptions confuses & imparfaites des choses, il est véritablement une cause de nos erreurs, que l'on peut appeller occasionnelle. Car de même que la vûë corporelle nous jette souvent dans l'erreur, parce qu'elle nous représente les objets de dehors confusément & imparfaitement:

CHAP. II. confusément, lors qu'ils sont trop éloignez de nous, ou faute de lumiére; & imparfaitement parce qu'elle ne nous représente que les côtez qui sont tourniez vers nous: Ainsi l'entendement n'ayant souvent qu'une perception confuse & imparfaite des choses, parce qu'elles ne lui sont pas assez presentes, & qu'il n'en découvre pas toutes les parties; il est cause que la volonté tombe dans un grand nombre d'erreurs, en se rendant trop facilement à ces perceptions obscures & imparfaites.

Il est donc nécessaire de chercher les moyens d'empêcher que nos perceptions ne soient confuses & imparfaites. Et parce qu'il n'y a rien qui les rende plus claires & plus distinctes que l'attention, comme tout le monde en est convaincu, il faut tâcher de trouver les moyens dont nous puissions nous servir pour devenir plus attentifs que nous ne sommes. C'est ainsi que nous pourrons conserver l'évidence dans nos raisonnemens, & voir méme tout d'une vûë une liaison nécessaire entre toutes les parties de nos plus longues deductions.

Pour trouver ces moyens, il est nécessaire de se bien convaincre de ce que nous avons déja dit ailleurs; que l'esprit n'apporte pas une égale attention à toutes les choses qu'il apperçoit. Car il s'applique infiniment plus à celles qui le touchent, qui le modifient, & qui le pénétrent, qu'à celles qui lui sont présentes, mais qui ne le touchent pas, & qui ne lui appartiennent pas: en un mot il s'occupe beaucoup plus de ces propres modifications, que des simples idées des objets, lesquelles idées sont quelque chose de different de lui-même.

C'est pour cela que nous ne considérons qu'avec dégoût & sans beaucoup d'application, les idées abstraites de l'entendement pur: que nous nous appliquons beaucoup davantage aux choses que nous imaginons, principalement lorsque nous avons l'imagination forte, & qu'il se trace de grands vestiges dans nôtre cerveau. Enfin c'est à cause de cela

que

que nous nous occupons entiérement des qualitez sensibles, sans pouvoir mêmes nous appliquer aux idées pures de l'esprit, dans le tems que nous sentons quelque chose de fort agréable ou de fort pénible. Car, la douleur, le plaisir, & les autres sensations n'étant que des maniéres d'être de l'esprit, il n'est pas possible que nous soyons sans les appercevoir, & que la capacité de nôtre esprit n'en soit occupée puisque toutes nos sensations ne sont que des perceptions & rien autre chose. CHAP. II.

Mais il n'en est pas de même des idées pures de l'esprit: nous pouvons les avoir intimement unies à nôtre esprit, sans les considerer avec la moindre attention. Car encore que Dieu soit tres-intimement uni à nous, & que ce soit dans lui que se trouvent les idées de tout ce que nous voyons: cependant ces idées, quoi que présentes & au milieu de nous-mêmes, nous sont cachées, lorsque les mouvemens des esprits n'en réveillent point les traces, ou lors que nôtre volonté n'y applique pas nôtre esprit, c'est-à-dire, lors qu'elle ne forme point les actes ausquels la représentation de ces idées est attachée par l'Auteur de la nature. Ces choses sont le fondement de tout ce que nous allons dire des secours qui peuvent rendre nôtre esprit plus attentif. Ainsi ces secours seront appuyez sur la nature même de l'esprit; & il y a lieu d'esperer qu'ils ne seront pas chimeriques & inutiles, comme beaucoup d'autres, qui embarassent beaucoup plus qu'ils ne servent. Mais enfin s'ils n'ont pas tout l'usage que l'on souhaite, on ne perdra pas tout à fait son temps à lire ce que l'on en dira; puisqu'on en connoîtra mieux la nature de son esprit.

Les modifications de l'ame ont trois causes, les sens, l'imagination, & les passions. Tout le monde sçait par sa propre experience que les plaisirs, les douleurs, & généralement toutes les sensations un peu fortes, que les imaginations vives, & que les grandes passions occupent si fort leur esprit, qu'il

 n'est

n'eſt pas capable d'attention, dans le temps que ces choſes le touchent trop vivement ; parce qu'alors ſa capacité ou ſa faculté d'apercevoir en eſt toute remplie. Mais quand mêmes ces modifications ſeroient moderées elles ne laiſſeroient pas de partager du moins en quelque ſorte cette capacité de l'eſprit, & il ne pouroit employer tout ce qu'il eſt, pour conſidérer la vérité des choſes un peu abſtraites.

Il faut donc tirer cette concluſion importante : Que tous ceux qui veulent s'appliquer ſerieuſement à la recherche de la vérité, doivent avoir un grand ſoin d'éviter, autant que cela ſe peut, toutes les ſenſations trop fortes, comme le grand bruit, la lumiére trop vive, le plaiſir, la douleur, &c. Qu'ils doivent veiller ſans ceſſe à la pureté de leur imagination, & empêcher qu'il ne ſe trace daus leur cerveau de ces veſtiges profonds qui inquiétent & qui diſſipent continüellemeut l'eſprit. Enfin qu'ils doivent ſur tout arrêter les mouvemens des paſſions, qui ſont dans le corps & dans l'ame des impreſſions ſi puiſſantes, qu'il eſt d'ordinaire comme impoſſible que l'eſprit penſe à autre choſe. Car encore que les idées pures de la vérité nous ſoient toûjours préſentes, nous ne les pouvons conſiderer, lors que la capacité que nous avons de penſer eſt remplie de ces modifications qui nous pénétrent.

Cependant comme il n'eſt pas poſſible que l'ame ſoit ſans paſſion, ſans ſentiment, ou ſans quelqu'autre modification particuliére ; il faut faire de neceſſité vertu, & tirer même de ces modifications des ſecours pour ſe rendre plus attentif. Mais il faut bien de l'adreſſe & de la circonſpection dans l'uſage de ces ſecours pour en tirer quelque avantage. Il faut bien examiner le beſoin que l'on en a, & ne s'en ſervir qu'autant que la néceſſité de ſe rendre attentif nous y contraint.

CHAPITRE III.

CHAP. III.

De l'usage que l'on peut faire des passions & des sens pour conserver l'attention de l'esprit.

LEs passions dont il est utile de se servir pour s'exciter à la recherche de la vérité, sont celles qui donnent la force & le courage de surmonter la peine que l'on trouve à se rendre attentif. Il y en a de bonnes & de mauvaises : de bonnes comme le désir de trouver la vérité, d'acquerir assez de lumiére pour se conduire, de se rendre utile au prochain, & quelques autres semblables : de mauvaises ou dangereuses, comme le desir d'acquerir de la reputation, de se faire quelque établissement, de s'élever au dessus de ses semblables, & quelques autres encore plus dereglées dont il n'est pas nécessaire de parler.

Dans le malheureux état où nous sommes, il arrive souvent, que les passions les moins raisonnables nous portent plus vivement à la recherche de la vérité, & nous consolent plus agréablement dans les peines que nous y trouvons, que les passions les plus justes & les plus raisonnables. La vanité, par exemple, nous agite beaucoup plus que l'amour de la vérité; & l'on voit tous les jours que des personnes s'appliquent continuellement à l'étude, lorsqu'ils trouvent des gens à qui ils puissent dire ce qu'ils ont appris, & qu'ils l'abandonnent entiérement, lorsqu'ils ne trouvent plus personne qui les écoute. La vûë confuse de quelque gloire qui les environne, lorsqu'ils débitent leurs opinions, leur soûtient le courage dans les études même les plus stériles, & les plus ennuyeuses. Mais si par hazard, ou par la nécessité de leurs affaires, ils se trouvent éloignez de ce petit troupeau qui leur applaudissoit, leur ardeur se refroidit aussi-tôt: les études mêmes les plus solides n'ont plus d'attrait pour eux : le dégoût, l'en-

CHAP. III. nui, le chagrin les prend, ils quittent tout. La vanité triomphoit de leur paresse naturelle, mais la paresse triomphe à son tour de l'amour de la vérité: car la vanité résiste quelquefois à la paresse, mais la paresse est presque toûjours victorieuse de l'amour de la vérité.

Cependant la passion pour la gloire se pouvant rapporter à une bonne fin, puisqu'on peut se servir, pour la gloire de Dieu & pour l'utilité des autres, de la réputation que l'on a; il est peut-être permis à quelques personnes de se servir en certaines rencontres de cette passion, comme d'un secours pour rendre l'esprit plus attentif. Mais il faut bien prendre garde de n'en faire usage, que lorsque les passions raisonnables, dont nous venons de parler, ne suffisent pas, & que nous sommes obligez par devoir à nous appliquer à des sujets qui nous rebuttent. Premiérement, parce que cette passion est tres-dangereuse pour la conscience: Secondement, parce qu'elle engage insensiblement dans de mauvaises études, & qui ont plus d'éclat que d'utilité & de vérité: Enfin parce qu'il est tres-difficile de la modérer, qu'on en seroit souvent la duppe, & que prétendant s'éclairer l'esprit, on ne feroit peut-être que fortifier la concupiscence de l'orgueil, qui non seulement corrompt le cœur, mais répand aussi dans l'esprit des ténebres, qu'il est moralement impossible de dissiper.

Car on doit considerer que cette passion s'augmente, se fortifie & s'établit insensiblement dans le cœur de l'homme: & que lors qu'elle est trop violente, au lieu d'aider l'esprit dans la recherche de la vérité, elle l'aveugle étrangement, & lui fait mêmes croire que les choses sont comme il souhaite qu'elles soient.

Il est sans doute qu'il ne se trouveroit pas tant de fausses inventions & tant de découvertes imaginaires, si les hommes ne se laissoient point étourdir par les désirs ardens de paroître inventeurs. Car la persuasion ferme & obstinée où ont été plusieurs personnes,

sonnes, qu'ils avoient trouvé par exemple le mouvement perpetuel, & le moien d'égaler le cercle au quarré & de doubler le cube par la Géométrie ordinaire, leur est venuë apparemment du grand désir qu'ils avoient de paroître avoir executé ce que plusieurs personnes avoient tenté inutilement. CHAP. III.

Il est donc bien plus à propos de s'exciter à des passions qui sont d'autant plus utiles pour la recherche de la vérité qu'elles sont plus fortes, & dans lesquelles l'excez est peu à craindre, comme sont les désirs de faire bon usage de son esprit, de se délivrer de ses préjugez & de ses erreurs, d'acquerir assez de lumiére pour se conduire dans l'état dans lequel on est; & d'autres passions semblables qui ne nous engagent point dans des études inutiles, & qui ne nous portent point à faire des jugemens trop précipitez.

Quand on a commencé à goûter le plaisir qui se trouve dans l'usage de l'esprit, qu'on a reconnu l'utilité qui en revient, & qu'on s'est défait des grandes passions & dégoûté des plaisirs sensibles, qui sont toujours, lorsqu'on s'y abandonne indiscrétement, les maîtres ou plûtôt les tyrans de la raison: l'on n'a pas besoin d'autres passions que de celles dont on vient de parler, pour se rendre attentif aux sujets que l'on veut méditer.

Mais la plûpart des hommes ne sont point en cet état. Ils n'ont du goût, de l'intelligence, de la délicatesse, que pour ce qui touche les sens. Leur imagination est corrompuë d'un nombre presque infini de traces profondes, qui ne réveillent que de fausses idées: car ils tiennent à tout ce qui tombe sous les sens & sous l'imagination, & ils en jugent toûjours selon l'impression qu'ils en reçoivent, c'est-à-dire, par rapport à eux. L'orgueil, la débauche, les engagemens, les désirs inquiets de faire quelque fortune si communs dans les gens du monde obscurcissent en eux la vûë de la vérité, comme ils étouffent en eux les sentimens de pieté: parce qu'ils les separent de Dieu qui seul peut nous éclairer, comme il

peut seul nous régler. Car nous ne pouvons augmenter nôtre union avec les choses sensibles, sans diminuër celles que nous avons avec les veritez intelligibles ; puisque nous ne pouvons dans un même tems être unis étroitement à des choses si differentes & si opposées.

Chap. III.

Ceux donc qui ont l'imagination pure & chaste, je veux dire dont le cerveau n'est point rempli de traces profondes, qui attachent aux choses visibles, peuvent facilement s'unir à Dieu & se rendre attentifs à la vérité qui leur parle : ils peuvent se passer des passions les plus justes & les plus raisonnables. Mais ceux qui sont dans le grand monde, qui tiennent à trop de choses, & dont l'imagination est toute salie par les idées fausses & obscures que les objets sensibles ont excité en eux, ils ne peuvent s'appliquer à la vérité s'ils ne sont soûtenus de quelque passion assez forte, pour contre-balancer le poids du corps qui les entraîne, & pour former dans leur cerveau des traces capables de faire révulsion dans les esprits animaux. Mais comme toute passion ne peut par elle-même que confondre les idées, ils ne doivent s'en servir qu'autant que la nécessité le demande ; & tous les hommes doivent s'étudier eux-mêmes, afin de proportionner leurs passions à leur foiblesse.

Il n'est pas difficile de trouver les moyens d'exciter en soi même les passions que l'on souhaite. La connoissance que l'on a donnée de l'union de l'ame & du corps, dans les Livres précédens donne assez d'ouverture pour cela : car en un mot il suffit de penser avec attention aux objets, qui selon l'institution de la nature sont capables d'exciter les passions. Ainsi l'on peut presque toûjours faire naître, dans son cœur les passions dont on a besoin : mais si l'on peut presque toûjours les faire naître, on ne peut pas toûjours les faire mourir, ni remedier aux desordres qu'elles ont causé dans l'imagination. On doit donc en user avec beaucoup de modération.

Il faut sur tout prendre garde à ne pas juger des cho-

choses par passion, mais seulement par la vûë claire de la vérité, ce qu'il est presqu'impossible d'observer, lors que les passions sont un peu vives. La passion ne doit servir qu'à réveiller l'attention: mais elle produit toûjours ses propres idées, & elle pousse vivement la volonté à juger des choses par ces idées, qui la touchent, plûtôt que par les idées pures & abstraites de la vérité qui ne la touchent pas. De sorte que l'on forme souvent des jugemens qui ne durent qu'autant que la passion, parce que ce n'est point la vûë claire de la vérité immuable, mais la circulation du sang qui les fait former.

Il est vrai que les hommes sont étrangement obstinez dans leurs erreurs, & qu'ils en soûtiennent la plûpart toute leur vie. Mais c'est que ces erreurs ont souvent d'autres causes que les passions: ou bien elles dépendent de certaines passions durables, qui viennent de la conformation du corps, de l'intérêt, ou de quelque autre cause qui subsiste long-tems. L'intérêt, par exemple, durant toûjours, il produit une passion qui ne meurt jamais, & les jugemens que cette passion fait former, sont assez durables. Mais tous les autres sentimens des hommes qui dépendent des passions particuliéres, sont aussi inconstans que le peut être la fermentation de leurs humeurs. Ils disent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre; & ce qu'ils disent est assez souvent conforme à ce qu'ils pensent. Comme ils courent d'un faux bien à un autre faux bien par le mouvement de leur passion, & qu'ils s'en dégoûtent lorsque ce mouvement cesse: ils courent aussi de faux systême en faux systeme. Ils embrassent avec chaleur un faux sentiment, lorsque la passion le rend vrai-semblable: mais cette passion éteinte ils l'abandonnent. Ils goûtent par les passions de tous les biens, sans rien trouver de bon: ils voyent par les mêmes passions toutes les véritez sans rien voir de vrai: quoi que dans le tems que la passion dure, ce qu'ils goûtent leur paroisse le souverain bien, & ce qu'ils voyent soit pour eux une vérité incontestable.

CHAP. III. La seconde source d'où l'on peut tirer quelque secours pour rendre l'esprit attentif sont les sens. Les sensations sont les propres modifications de l'ame, les idées pures de l'esprit sont quelque chose de different: les sensations réveillent donc nôtre attention d'une maniére beaucoup plus vive que les idées pures. Ainsi il est visible que l'on peut remedier au défaut d'application de l'esprit aux veritez qui ne le touchent pas, en les exprimant par des choses sensibles qui le touchent.

C'est pour cela que les Géométres expriment par des lignes sensibles les proportions qui sont entre les grandeurs qu'ils veulent considerer. En traçant ces lignes sur le papier, ils tracent pour ainsi dire dans leur esprit les idées, qui y répondent: ils se les rendent plus familiéres, parce qu'ils les sentent en même tems qu'ils les conçoivent. C'est de cette maniére que l'on peut apprendre plusieurs choses assez difficiles aux enfans, qui ne sont pas capables des veritez abstraites à cause de la délicatesse des fibres de leur cerveau. Ils ne voyent des yeux que des couleurs, des tableaux, des images, mais ils considérent de l'esprit les idées qui répondent à ces objets sensibles.

Il faut sur tout prendre garde à ne point couvrir les objets, que l'on veut considérer ou que l'on veut faire voir aux autres, de tant de *sensibilité* que l'esprit en soit plus occupé que de la verité même, car c'est un défaut des plus considerables & des plus ordinaires. On voit tous les jours des personnes qui ne s'attachent qu'à ce qui touche les sens, & qui s'expriment d'une maniére si sensible, que la verité est comme étouffée sous le poids des vains ornemens de leur fausse éloquence. De sorte que ceux qui les écoutent, étant beaucoup plus touchez par la mesure de leurs periodes, & par les mouvemens de leurs figures, que par les raisons qu'ils entendent, ils se laissent persuader sans sçavoir seulement ce qui les persuade, ni mêmes dequoi ils sont persuadez.

Il

Il faut donc bien prendre garde à tempérer de telle maniére la ſenſibilité de ſes expreſſions, que l'on ne faſſe que rendre l'eſprit plus attentif. Il n'y a rien de ſi beau que la verité, il ne faut pas prétendre qu'on la puiſſe rendre plus belle en la fardaut de quelques couleurs ſenſibles, qui n'ont rien de ſolide & qui ne peuvent charmer que fort peu de temps. On lui donneroit peut-être quelque delicateſſe, mais on diminuëroit ſa force. On ne doit pas la revêtir de tant d'éclat & de brillant, que l'eſprit s'arrête davantage à ſes ornemens qu'a elle-même: ce ſeroit la traiter comme certaines perſonnes que l'on charge de tant d'or & de pierreries, qu'elles paroiſſent enfin la partie la moins conſidérable du tout qu'elles compoſent avec leurs habits. Il faut revêtir la verité comme les Magiſtrats de Veniſe, qui ſont obligez de porter une robbe & une toque toute ſimple qui ne fait que les diſtinguer du commun des hommes, afin qu'on les regarde au viſage avec attention & avec reſpect, & qu'on ne s'arrête pas à leur chauſſure. Enfin il faut prendre garde à ne luy pas donner une trop grande ſuite de choſes agréables qui diſſipent l'eſprit, & qui l'empêchent de la reconnoître, de peur qu'on ne rende à quelqu'autre les honneurs qui luy ſont dûs: Comme il arrive quelquefois aux Princes qu'on ne peut reconnoître dans le grand nombre des gens de cour qui les environnent, & qui prennent trop de cet air grand & majeſtueux qui n'eſt propre qu'aux Souverains.

Mais, afin de donner un plus grand exemple: Je dis qu'il faut expoſer aux autres la verité, comme la verité même s'eſt expoſée. Les hommes depuis le peché de leur pere, ayant la vûë trop foible pour conſiderer la verité en elle-même, cette ſouveraine verité s'eſt renduë ſenſible en ſe couvrant de nôtre humanité, afin d'attirer nos regards, de nous éclairer, & de ſe rendre aimable à nos yeux. Ainſi on peut à ſon exemple couvrir de quelque choſe de ſenſible les veritez que nous voulons comprendre & enſeigner

CHAP. III.

ſprit qui aime le
nt que par quel-
ſſe éternelle s'eſt
'éclat: elle s'eſt
au ſenſible, mais
lles s'eſt renduë
r en ſa perſonne
evons donc nous
rité, de quelque
p d'éclat, & qui
e: mais qui puiſ-
tre eſprit dans la
ent intelligibles.
e choſe de ſenſi-
néantir, ſacrifier
laquelle elle nous
ſt preſentée hors
on pour nous ar-
ous faire rentrer
homme interieur
naniére intelligi-
cherche de la ve-
ſenſible, qui ne
ſon éclat; mais
nêmes, qui nous
rité éternelle, la-
peut éclairer ſur

IV.

nſerver l'attention ométrie.

pections dans le
que l'on peut ti-
r ſe rendre atten-
& nos ſens nous
touchent

touchent trop vivement, & qu'ils remplissent de telle sorte la capacité de l'esprit, qu'il ne voit souvent que ses propres sensations, lors qu'il pense découvrir les choses en elles-mêmes. Mais il n'en est pas de même des secours que l'on peut tirer de son imagination. Ils rendent l'esprit attentif sans en partager inutilement la capacité, & ils aident ainsi merveilleusement à appercevoir clairement & distinctement les objets, de sorte qu'il est presque toûjours avantageux de s'en servir. Mais rendons ceci sensible par quelques exemples.

On sçait qu'un corps est mû par deux ou par plusieurs causes differentes, vers deux ou plusieurs differens côtez: que ces forces les poussent également ou inégalement: qu'elles augmentent ou qu'elles diminuënt incessamment, selon une proportion connuë telle qu'on voudra. Et l'on demande quel est le chemin que doit tenir ce corps ; l'endroit où il se doit trouver dans un tel moment ; quel doit être sa vîtesse lors qu'il est arrivé à un tel endroit, & autres choses semblables.

Du point A, que l'on suppose être celui d'où ce corps commence à se mouvoir, on doit tirer d'abord les lignes indéfinies AB, AC, qui font l'angle B A C, si elles se coupent: car AB & AC sont directes & ne se coupent pas, lors que les mouvemens qu'elles expriment sont directement opposez. L'on représente ainsi distinctement à l'imagination, ou si on le veut, aux sens, le chemin que suivroit ce corps, s'il n'y avoit qu'une de ces forces qui le poussât vers quelqu'un des côtés A, ou B.

1. Si la force qui meut ce corps vers B, est égale à celle qui le meut vers C, on doit couper dans les lignes AB, & AC, des parties 1, 2, 3, 4, & I, II, III, IV. également éloignées de A. Si la force qui le meut vers B, est double de celle qui le meut vers C, l'on coupe les parties dans AB, doubles de celles que l'on coupe dans AC. Si cette force est soudouble, on les coupe soudoubles: Si trois fois plus grande ou plus

petite,

randes ou plus
eprimient enco-
fferentes forces
temps l'espace
rir.
es paralleles sur
gnes 1X, 2X,
, &1. X, 11. X,
xpriment les ef-
de faire parcou-
ns de ces paralle-
lle represente à
itable grandeur
, que l'on con-
& vers C, par
lle proportion:
nir; Enfin tous
déterminé. De
ment à soûtenir
de toutes les vé-
stion proposée:
n d'une manié-

exprime la vé-
mposé. Car l'on
ui le produisent
ps d'un pied en
osé sera de deux
ens composans
ce cas il suffit
emens ne peu-
mposé AE sera
B ou AC, de
ont opposez en
plus petit que
a ligne YE. Et
a nul.
, représente à
re ce corps: &
l'on

l'on voit sensiblement selon quelle proportion il avance plus d'un côté que de l'autre. On voit aussi que tous les mouvemens composez sont droits, lors que chacun des composans est toûjours le même, quoi qu'ils soient inégaux entr'eux; ou bien lors que les composans sont toûjours égaux entr'eux quoi qu'ils ne soient pas toûjours les mêmes. Enfin il est visible que les lignes que décrivent ces mouvemens, sont courbes, lorsque les composans sont inégaux entr'eux, & ne sont pas toûjours les mêmes.

Enfin cette ligne représente à l'imagination tous les lieux où ce corps, poussé par deux forces differentes vers deux differens endroits, doit se trouver: de sorte que l'on peut marquer précisement le point où ce corps doit être dans tel instant qu'on voudra. Si l'on veut sçavoir par exemple, où il doit se trouver au commencement de la quatriéme minute: il n'y a qu'à diviser les lignes AB, ou AC, en des parties qui expriment l'espace, que ces forces connuës seroient capables chacune en particulier de faire parcourir à ce corps dans une minute; & prendre trois de ces parties dans quelqu'une de ces lignes, & tirer ensuite par le commencement de la quatriéme, 3X, parallele à AB, ou III. X parallele à AC. Car il est évident que le point X, que l'une ou l'autre de ces paralleles détermine dans la ligne AXYE, marque l'endroit où ce corps se trouvera au commencement de la troisiéme minute de son mouvement. Ainsi cette maniére d'examiner les questions ne soûtient pas seulement la vûë de l'esprit, elle lui en montre mêmes la résolution: & elle lui donne assez de lumiére pour découvrir les choses inconnuës par fort peu de choses connuës.

Il suffit par exemple aprés ce qu'on a dit, que l'on sçache seulement qu'un corps qui etoit en A dans un tel tems, se trouve en E dans un autre, & que les forces differentes le poussent par des lignes qui fassent un angle donné tel que B A C; pour découvrir la ligne de son mouvement composé, & les differens

degrez

imples : pourvû
foient égaux en-
n a deux points
re : & l'on peut
le mouvement
ignes AB & AC,
es qui ſont in-

pierre ſoit pouſ-
uniforme, mais
uvement inégal,
dinairement que
e la terre, c'eſt-
ſoient entr'eux,
le emploie à les
ra toûjours une
dans la derniére
n tel moment de

corps tombe de
d de ſix, dans le
ne de quatorze,
ent uniforme de
de ſeize pieds, il
era une *parabole*,
it pieds. Car le
au diametre leſ-
vement reglé de
paramétre par les
inégaux & *acce-*
c'eſt-à-dire les
mme les parties
les *appliquées*.
: : 8. 18. &c.
gure pour ſe per-
ſont connoître
ppliquée 2 X qui
Que A 18 eſt à
comme 18 X
eſt

eſt à A 8, &c. Qu'ainſi les *rectangles* A 2 par A 8,& A 18 auſſi par A 8, ſont égaux aux *quarrez* de 2. X, & de 18. X, &c. Et par conſequent que ces *quarrez* ſont entr'eux comme ces *rectangles*.

Les paralleles ſur AB & ſur AC qui ſe coupent aux points X. X. X. font encore ſenſiblement connoître le chemin que doit tenir ce corps. Elles marquent les endroits où il doit être en un tel tems. Elles repréſentent enfin aux yeux la véritable grandeur du mouvement compoſé & de ſon *acceleration*, en un tems déterminé.

Suppoſant de nouveau qu'un corps ſe meuve de A vers C inégalement, auſſi bien que de A vers B: ſi l'inégalité eſt pareille au commencement & toûjours: c'eſt-à-dire ſi l'inégalite de ſon mouvement vers C eſt ſemblable à celui vers B, ou s'il augmente avec la même proportion, la ligne qu'il décrira ſera droite.

Mais ſi l'on ſuppoſe qu'il y ait inégalité dans l'augmentation, ou dans la diminution des mouvemens ſimples; quoique l'on ſuppoſe cette inégalité telle qu'on voudra, il ſera toûjours facile de trouver la ligne, qui repréſente à l'imagination le mouvement compoſé des mouvemens ſimples; en exprimant par des lignes ces mouvemens, & en tirant à ces lignes des paralleles qui s'entrecoupent. Car la ligne qui paſſera par toutes les interſections de ces paralleles, repréſentera le mouvement compoſé de ces mouvemens inégaux, & inégalement *accelerez* ou diminuez.

Par exemple ſi l'on ſuppoſe qu'un corps ſoit mû par deux forces égales ou inégales, telles qu'on voudra; qu'un de ces mouvemens augmente ou diminuë toûjours, ſelon une progreſſion Géometrique ou Arithmétique telle qu'on voudra; & que l'autre mouvement augmente ou diminuë auſſi ſelon une progreſſion Arithmétique ou Géometrique telle que l'on voudra: pour trouver les points par leſquels doit paſſer la ligne qui repréſente aux yeux & à l'imagination

E
ces mouve-

t les deux li-
mouvemens
ppofition de
fuppofe que
B augmente
itmetique ÷
marquez :,
uvement ex-
la progref-
nuë felon la
nfuite il faut
B & à AC;&
ement com-
irement par
recouperont.
ps mû doit

combien il y
être remüé,
alleles tirées
ront, car les
tems. De
corps fera ar-
des divifions
tems, mar-
ue l'on cher-
a commen-
le connoître
la longueur
AB ou à AC
r du chemin
oint, il fera
ligne de fon
peut la rap-

oints infinis
à dire, dé-
crire

crire exactement & par un mouvement continu la ligne AE, il seroit nécessaire de se faire un compas dont le mouvement des jambes fût reglé, selon les conditions exprimées dans les suppositions que l'on vient de faire. Ce qui est souvent tres-difficile à inventer, impossible à executer, & assez inutile pour découvrir les rapports que les choses ont entr'elles; puisque l'on n'a pas d'ordinaire besoin de tous les points dont cette ligne est composée, mais seulement de quelques-uns qui servent à conduire l'imagination lorsqu'elle considere de tels mouvemens. CHAP. IV.

Ces exemples suffisent pour faire connoître que l'on peut exprimer par lignes, & représenter ainsi à l'imagination la plûpart de nos idées; & que la Géométrie qui apprend à faire toutes les comparaisons nécessaires pour connoître les rapports des lignes, est d'un usage beaucoup plus étendu qu'on ne le pense ordinairement. Car enfin l'Astronomie, la Musique, les Mécaniques, & généralement toutes les sciences qui traitent des choses capables de recevoir du plus & du moins, & par consequent que l'on peut regarder comme étenduës, c'est-à-dire toutes les sciences exactes se peuvent rapporter à la Géométrie: parce que toutes les veritez spéculatives ne consistant que dans les rapports des choses, & dans les rapports qui se trouvent entre leurs rapports, elles se peuvent toutes rapporter à des lignes. On en peut tirer Géométriquement plusieurs consequences: & ces consequences étant renduës sensibles par les lignes qui les représentent, il n'est presque pas possible de se tromper, & l'on peut pousser les sciences fort loin avec beaucoup de facilité.

La raison par exemple pour laquelle on reconnoît tres-distinctement, & l'on marque précisément dans la Musique une octave, une quinte, une quarte, c'est que l'on exprime les sons avec des cordes exactement divisées; & que l'on sçait que la corde qui sonne l'octave est en proportion double avec l'autre avec laquelle se fait l'octave; que la quinte est en

propor-

Chap. IV. proportion sesquialtere ou de trois à deux, & ainsi des autres. Car l'oreille seule ne peut juger des sons avec la précision & la justesse nécessaire à une science. Les plus habiles Praticiens, ceux qui ont l'oreille la plus délicate & la plus fine, ne sont pas encore assez sensibles pour reconnoître la difference qu'il y a entre certains sons ; & ils se persuadent faussement qu'il n'y en a point, parce qu'ils ne jugent des choses que par le sentiment qu'ils en ont. Il y en a qui ne mettent point de difference entre une octave & trois ditons. Quelques-uns même s'imaginent que le ton majeur n'est point different du ton mineur ; de sorte que le *comma* qui en est la difference, leur est insensible, & à plus forte raison le *schisma* qui n'est que la moitié du *comma*.

Il n'y a donc que la raison qui nous fasse manifestement voir que l'espace de la corde qui fait la difference entre certains sons, étant divisible en plusieurs parties, il peut y avoir encore un tres grand nombre de differens sons utiles pour la Musique ; lesquels l'oreille ne peut discerner. D'où il est clair que sans l'Arithmetique & la Géométrie la Musique reguliere & exacte nous seroit inconnuë, & que nous ne pourions réüssir en cette science que par hazard & par imagination : c'est-à-dire que la Musique ne seroit plus une science fondée sur des démonstrations incontestables, quoique les airs que l'on compose par la force de l'imagination, soient plus beaux & plus agréables aux sens, que ceux que l'on compose par les régles.

De même dans les Mécaniques la pesanteur de quelque poids, & la distance du centre de pesanteur de ce poids d'avec le soûtien, étant capable du plus & du moins, l'une & l'autre se peuvent exprimer par des lignes. Ainsi l'on se sert utilement de la Géométrie pour découvrir & pour démontrer une infinité de nouvelles inventions tres-utiles à la vie, & mêmes tres-agréables à l'esprit à cause de l'évidence qui les accompagne.

Si

Si par exemple on a un poids donné comme de six livres, que l'on veüille mettre en équilibre avec un poids de trois livres seulement ; & que ce poids de six livres soit attaché au bras d'une balance éloigné du soûtien de deux pieds : sçachant seulement le principe général de toutes les mécaniques : *Que les poids pour demeurer enéquilibre, doivent être en proportion reciproque avec leurs distances du soûtien* ; c'est-à-dire qu'un poids doit être à l'autre poids, comme la distance qui est entre le dernier & le soûtien, est à la distance du premier d'avec le même soûtien, il sera facile de trouver par la Géométrie qu'elle doit être la distance du poids de trois livres, afin que tout demeure en équilibre ; en trouvant selon la douziéme proposition du sixiéme Livre d'Euclide, une quatriéme ligne proportionelle qui sera de quatre pieds. De sorte que sçachant seulement le principe fondamental des Mécaniques, on peut découvrir avec évidence toutes les veritez qui en dépendent, en appliquant la Géométrie à la Mécanique, c'est-à-dire en exprimant sensiblement par des lignes toutes les choses que l'on considere dans les Mécaniques.

Les lignes & les figures de Géométrie sont donc tres-propres pour représenter à l'imagination les rapports qui sont entre les grandeurs, ou entre les choses qui different du plus & du moins, comme les espaces, les tems, les poids, &c, tant à cause que ce sont des objets tres-simples, qu'à cause qu'on les imagine avec beaucoup de facilité. On pouroit même dire à l'avantage de la Géométrie que les lignes peuvent représenter à l'imagination plus de choses que l'esprit n'en peut connoître : puisque les lignes peuvent exprimer les rapports des grandeurs incommensurables, c'est-àdire des grandeurs dont on ne peut connoître les rapports à cause qu'elles n'ont aucune commune mesure par laquelle on en puisse faire la comparaison. Mais cet avantage n'est pas fort considerable pour la recherche de la verité, puisque ces expressions sensibles des grandeurs

CHAP. IV. deurs incommensurables, ne découvrent rien à l'esprit.

La Géométrie est donc tres-utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports: mais il faut avoüer qu'elle nous est quelquefois occasion d'erreur, parce que nous nous occupons si fort des demonstrations évidentes & agréables que cette science nous fournit, que nous ne considérons pas assez la nature. C'est principalement pour cette raison que toutes les machines qu'on invente, ne reüssissent pas; que toutes les compositions de Musique, où les proportions des consonances sont les mieux observées, ne sont pas les plus agréables; & que les supputations les plus exactes dans l'Astronomie ne prédisent quelquefois pas mieux la grandeur & le tems des éclypses. La nature n'est point abstraite: les leviers & les roües des Mecaniques ne sont pas des lignes & des cercles Mathematiques: nos goûts pour les airs de Musique ne sont pas toûjours les mêmes dans tous les hommes, ni dans les mêmes hommes en differens tems; ils changent selon les différentes émotions des esprits de sorte qu'il n'y rien de si bizarre. Enfin pour ce qui regarde l'Astronomie, il n'y a point de parfaite régularité dans le cours des Planétes: nageant dans ces grands espaces elles sont emportées irreguliérement par la matiére fluide qui les environne. Ainsi les erreurs où l'on tombe dans l'Astronomie, les Mécaniques, la Musique & dans toutes les sciences ausquelles on applique la Géometrie, ne viennent point de la Geometrie qui est une science incontestable, mais de la fausse application qu'on en fait.

On suppose, par exemple, que les Planetes décrivent par leurs mouvemens des cercles & des éllipses parfaitement reguliéres, ce qui n'est point vrai. On fait bien de le supposer afin de raisonner, & aussi parce qu'il s'en faut peu que cela ne soit vrai: mais on doit toûjours se souvenir que le principe sur lequel on raisonne est une supposition. De mêmes dans

les

les Mécaniques, on ſuppoſe que les roües & les leviers ſont parfaitement durs, & ſemblables à des lignes & à des cercles Mathématiques, ſans peſanteur, & ſans frottement: ou plûtôt on ne conſidere pas aſſez leur peſanteur, leur frottement, leur matiére, ni le rapport que ces choſes ont entr'elles: que la dureté ou la grandeur augmente la peſanteur; que la peſanteur augmente le frottement; que le frottement diminuë la force, qu'elle rompt, ou uſe en peu de temps la machine; & qu'ainſi ce qui reüſſit preſque toûjours en petit, ne reüſſit preſque jamais en grand. CHAP. IV.

Il ne faut donc pas s'étonner ſi on ſe trompe, puiſque l'on veut raiſonner ſur des principes qui ne ſont point exactement connus: & il ne faut pas s'imaginer que la Géométrie ſoit inutile, à cauſe qu'elle ne nous délivre pas de toutes nos erreurs. Les ſuppoſitions établies, elle nous fait raiſonner conſéquemment. Nous rendant attentifs à ce que nous conſiderons, elle nous le fait connoître évidemment. Nous reconnoiſſons mêmes par elle lorſque nos ſuppoſitions ſont fauſſes: car étant toûjours certains que nos raiſonnemens ſont vrais, & l'experience ne s'accordant point avec eux, nous découvrons que nos principes ſont faux. Mais ſans la Géométrie & l'Arithmétique on ne peut rien découvrir dans les ſciences exactes qui ſoit un peu difficile, quoi qu'on ait des principes certains & inconteſtables.

On doit donc regarder la Géométrie comme une eſpece de ſcience univerſelle, qui ouvre l'eſprit, qui le rend attentif, & qui lui donne l'addreſſe de régler ſon imagination, & d'en tirer tout le ſecours qu'il en peut recevoir: car par le ſecours de la Géométrie l'eſprit regle le mouvement de l'imagination; & l'imagination reglée ſoûtient la vûë & l'application de l'eſprit.

Mais afin que l'on ſçache faire un bon uſage de la Géométrie, il faut remarquer que toutes les choſes qui tombent ſous l'imagination, ne peuvent pas

s'imaginer avec une égale facilité ; car toutes les images ne remplissent pas également la capacité de l'esprit. Il est plus difficile d'imaginer un solide qu'un plan, & un plan qu'une simple ligne : car il y a plus de pensée dans la vûë claire d'un solide, que dans la vûë claire d'un plan & d'une ligne. Il en est de même des differentes lignes, il faut plus de pensée c'est-à-dire plus de capacité d'esprit, pour se représenter une ligne parabolique, ou elliptique, ou quelques autres plus composées, que pour se représenter la circonference d'un cercle ; & plus pour la circonference d'un cercle que pour une ligne droite : parce qu'il est plus difficile d'imaginer des lignes qui se décrivent par des mouvemens fort composez & qui ont plusieurs rapports, que celles qui se décrivent par des mouvemens tres-simples, ou qui ont moins de rapports. Car les rapports ne pouvant être clairement apperçûs sans l'attention de l'esprit à plusieurs choses, il faut d'autant plus de pensée pour les appercevoir, qu'ils sont en plus grand nombre. Il y a donc des figures si composées que l'esprit n'a point assez d'étenduë pour les imaginer distinctement ; mais il y en a aussi d'autres que l'esprit imagine avec beaucoup de facilité.

Des trois especes d'angles rectilignes ; l'aigu, le droit, & l'obtus ; il n'y a que le droit qui réveille dans l'esprit une idée distincte & bien terminée. Il y a une infinité d'angles aigus qui different tous entr'eux : il en est de même de ceux qui sont obtus. Ainsi lors qu'on imagine un angle aigu ou un angle obtus, on n'imagine rien d'exact ni rien de distinct. Mais lors qu'on imagine un angle droit, on ne peut se tromper, l'idée en est bien distincte, & l'image mêmes que l'on s'en forme dans le cerveau est d'ordinaire assez juste.

Il est vrai qu'on peut aussi déterminer l'idée vague d'angle aigu à l'idée particuliére d'un angle de trente degrez, & que l'idée d'un angle de trente degrez est aussi exacte que celle d'un angle de 90.

c'eſt-à-dire d'un angle droit. Mais l'image que l'on tâcheroit de s'en former dans le cerveau, ne ſeroit point à beaucoup prés ſi juſte que celle d'un angle droit. On n'eſt point accoûtumé à ſe répreſenter cette image, & on ne peut la tracer qu'en penſant à un cercle, ou à une partie déterminée d'un cercle diviſé en parties égales. Mais pour imaginer un angle droit, il n'eſt point néceſſaire de penſer à cette diviſion de cercle, la ſeule idée de perpendiculaire ſuffit à l'imagination pour tracer l'image de cet angle, & l'on ne ſent aucune difficulté à ſe repréſenter des perpendiculaires, parce qu'on eſt accoûtumé à voir toutes choſes debout. CHAP. IV.

Il eſt donc facile de juger que pour avoir un objet ſimple, diſtinct, bien terminé, propre pour être imaginé avec facilité, & par conſequent pour rendre l'eſprit attentif & lui conſerver l'évidence dans les veritez qu'il cherche, il faut rapporter toutes les grandeurs que nous conſiderons, à de ſimples ſurfaces terminées par des lignes & par des angles droits, comme ſont les quarrez parfaits & les autres figures rectangles, ou bien à de ſimples lignes droites; car ces figures ſont celles dont on connoît plus facilement la nature.

Ce n'eſt pas que l'on prétende ici que tous les ſujets dont on recherche la connoiſſance ſe puiſſent exprimer par des lignes & par des figures de Géometrie. Il y en a beaucoup que l'on ne peut & mêmes que l'on ne doit pas aſſujétir à cette régle. Par exemple la connoiſſance que l'on a d'un Dieu infiniment puiſſant, infiniment juſte, de qui toutes choſes dépendent en toutes maniéres, qui veut que toutes ſes créatures exécutent ſes ordres pour ſe rendre capables de quelque félicité, eſt le principe de toute la Morale, & on peut en tirer une infinité de conſequences certaines & indubitables, & cependant on ne peut exprimer par des figures de Géométrie ni ce principe ni ſes conſequences. Il n'eſt pas poſſible auſſi de déterminer ou de repréſenter par des lignes une

CHAP. IV. infinité de notions de Physique, qui peuvent toutefois nous faire connoître évidemment plusieurs veritez. Néanmoins il est vrai de dire qu'il y a une infinité de choses que l'on peut examiner, & que l'on peut apprendre par cette maniére Géometrique: & qu'il est toûjours avantageux de s'en servir, à cause qu'elle accoûtume l'esprit à se rendre attentif par par l'usage reglé que l'on y fait de son imagination; & que les choses que l'on apprend par cette voie paroissent plus clairement démontrées, & se retiennent plus facilement que les autres.

J'aurois pû attribuer aux sens le secours que l'on tire de la Géometrie pour conserver l'attention de l'esprit: mais j'ai crû que la Géométrie appartenoit davantage à l'imagination qu'aux sens, quoi que les lignes soient quelque chose de sensible. Il seroit assez inutile de deduire ici les raisons que j'ai eües, puis-qu'elles ne serviroient qu'à justifier l'ordre que j'ai gardé dans ce que je viens de dire, ce qui n'est point essentiel. Je n'ai point aussi parlé de l'Arithmetique ni de l'Algebre, parce que les chiffres & les lettres de l'alphabeth, dont on se sert dans ces sciences, ne sont pas si utiles pour augmenter l'attention de l'esprit, que pour en augmenter l'étenduë, ainsi que nous expliquerons dans le Chapitre suivant.

Voilà quels sont les secours generaux qui peuvent rendre l'esprit plus attentif. On n'en sçait point d'autres, si ce n'est la volonté d'avoir de l'attention, dequoi l'on ne parle pas, parce qu'on suppose que tous ceux qui étudient, veulent être attentifs à ce qu'ils étudient.

Il y en a néanmoins encore plusieurs qui sont particuliers à certaines personnes, comme sont certaines boissons, certaines viandes, certains lieux, certaines dispositions du corps, & quelques autres secours dont chacun doit s'instruire par sa propre expérience. Il faut observer l'état de son imagination aprés le repas, & considerer quelles sont les choses qui entretiennent ou qui dissipent l'attention de son

esprit.

esprit. Ce qu'on peut dire de plus général, c'est que l'usage moderé des alimens qui font beaucoup d'esprits animaux, est tres-propre pour augmenter l'attention de l'esprit & la force de l'imagination dans ceux qui l'ont foible & languissante. Chap. IV.

CHAPITRE V. Chap. V.

Des moyens d'augmenter l'étenduë & la capacité de l'esprit. Que l'Arithmetique & l'Algebre y sont absolument nécessaires.

Il ne faut pas s'imaginer d'abord que l'on puisse jamais augmenter véritablement la capacité & l'étenduë de son esprit. L'ame de l'homme est pour ainsi dire une quantité déterminée ou une portion de pensée, qui a des bornes qu'elle ne peut passer: l'ame ne peut devenir plus grande ni plus étenduë qu'elle est: elle ne s'enfle ni ne s'étend pas de même qu'on le croit des liqueurs & des métaux; enfin elle n'apperçoit jamais davantage en un tems qu'en un autre.

Il est vrai que cela semble contraire à l'expérience. Souvent on pense à beaucoup d'objets; souvent on ne pense qu'à un seul, & souvent mêmes on dit que l'on ne pense à rien. Cependant si l'on considere que la pensée est à l'ame ce que l'étenduë est au corps, on reconnoîtra manifestement que de même qu'un corps ne peut véritablement être plus étendu en un temps qu'en un autre, ainsi à le bien prendre, l'ame ne peut jamais penser davantage en un tems qu'en un autre: soit qu'elle apperçoive plusieurs objets, soit qu'elle n'en apperçoive qu'un seul, soit mêmes dans le tems que l'on dit, qu'on ne pense à rien.

Mais la cause pour laquelle on s'imagine que l'on pense plus en un tems qu'en un autre, c'est qu'on ne distingue pas assez entre appercevoir confusément, & ap-

CHAP. V. & appercevoir diſtinctement. Il faut ſans doute beaucoup plus de penſée, ou que la capacité qu'on a de penſer ſoit plus remplie, pour en appercevoir plusieurs diſtinctement, que pour n'en appercevoir qu'une ſeule: mais il ne faut pas davantage de penſée pour appercevoir pluſieurs choſes confuſément, que pour en appercevoir une ſeule diſtinctement. Ainſi il n'y a pas plus de penſée dans l'ame lors qu'elle penſe à pluſieurs choſes, que lorſqu'elle ne penſe qu'à une ſeule: puiſque ſi elle ne penſe qu'à une ſeule, elle l'apperçoit toûjours beaucoup plus clairement, que lorſqu'elle s'applique à pluſieurs.

Car il faut remarquer qu'une perception toute ſimple renferme quelquefois autant de penſée, c'eſt-à-dire qu'elle remplit autant de la capacité que l'eſprit a de penſer, qu'un jugement, & mêmes qu'un raiſonnement compoſé: puiſque l'experience apprend qu'une perception ſimple, mais vive, claire & évidente d'une ſeule choſe, nous applique & nous occupe autant, qu'un raiſonnement compoſé, ou que la perception obſcure & confuſe de pluſieurs rapports entre pluſieurs choſes.

Car de même qu'il y a autant ou plus de ſentiment dans la vûë ſenſible d'un objet, que je tiens tout proche de mes yeux & que j'examine avec ſoin, que dans la vûë d'une campagne entiére, que je regarde avec négligence & ſans attention; de-ſorte que la netteté du ſentiment que j'ai de l'objet qui eſt tout proche de mes yeux, récompenſe l'étenduë du ſentiment confus que j'ai de pluſieurs choſes, que je voi ſans attention dans une campagne: ainſi la vûë que l'eſprit a d'un ſeul objet, eſt quelquefois ſi vive & ſi diſtincte, qu'elle renferme autant ou mêmes plus de penſée, que la vûë des rapports qui ſont entre pluſieurs choſes.

Il eſt vrai qu'en certains tems, il nous ſemble que nous ne penſons qu'à une ſeule choſe, & que cependant nous avons de la peine à la bien comprendre: & que dans d'autres tems nous comprenons cette choſe

se & plusieurs autres avec une tres-grande facilité. Et de là nous nous imaginons que l'ame a plus d'étenduë, ou une plus grande capacité de penser en un tems qu'en un autre. Mais il est visible que nous nous trompons. La raison pour laquelle en de certains tems, nous avons de la peine à concevoir les choses les plus faciles, n'est pas que la pensée de l'ame ou sa capacité pour penser, soit diminuée: mais c'est que cette capacité est remplie par quelque sensation vive de douleur ou de plaisir, ou par un grand nombre de sensations foibles & obscures, qui sont une espece d'étourdissement: car l'étourdissement n'est d'ordinaire qu'un sentiment confus d'un tres-grand nombre de choses.

Un morceau de cire est capable d'une figure bien distincte: il n'en peut recevoir deux que l'une ne confonde l'autre, car il ne peut être entiérement rond & quarré dans le mêmes tems; Enfin s'il en reçoit un million, il n'y en aura aucune de distincte. Or si ce morceau de cire étoit capable de connoître ses propres figures, il ne pouroit toutesfois sçavoir quelle figure le termineroit, si le nombre en étoit trop grand. Il en est de même de nôtre ame, lorsqu'un tres-grand nombre de modifications remplissent sa capacité, elle ne les peut appercevoir distinctement, parce qu'elle ne les sent point separément. Ainsi elle pense qu'elle ne sent rien. Elle ne peut dire qu'elle sente de la douleur, du plaisir, de la lumiére, du son, des saveurs: ce n'est rien de tout cela, & cependant ce n'est que cela qu'elle sent.

Mais quand nous supposerions que l'ame ne seroit point soûmise au mouvement confus & dereglé des esprits animaux; & qu'elle seroit tellement détachée de son corps, que ses pensées ne dépendroient point de ce qui s'y passe; il pouroit encore arriver que nous comprendrions avec plus de facilité certaines choses en un tems, qu'en un autre, sans que la capacité de nôtre ame se diminuât ni s'augmentât. Car alors nous penserions à d'autres choses

CHAP. V. en particulier, ou à l'être indéterminé & en general.

L'idée generale de l'infini est inséparable de l'esprit, & elle en occupe entiérement la capacité, lorsqu'il ne pense point à quelque chose de particulier. Car quand nous disons que nous ne pensons à rien, cela ne veut pas dire que nous ne pensions pas à cette idée generale, mais simplement que nous ne pensons pas à quelque chose en particulier.

Certainement, si cette idée ne remplissoit pas nôtre esprit, nous ne pourions pas penser à toute sorte de choses comme nous le pouvons; car enfin on ne peut penser aux choses dont on n'a aucune connoissance. Et si cette idée n'étoit pas plus présente à l'esprit lors qu'il nous semble que nous ne pensons à rien, que lorsque nous pensons à quelque chose en particulier, nous aurions autant de facilité à penser à ce que nous voudrions, lorsque nous sommes fortement appliquez à quelque vérité particuliére, que lorsque nous ne sommes appliquez à rien: ce qui est contre l'expérience. Car, par exemple, lorsque nous sommes fortement appliquez à quelque proposition de Géometrie, nous n'avons pas tant de facilité à penser à toutes choses, que lors que nous ne sommes occupez d'aucune pensée particuliere. Ainsi on pense davantage à l'être géneral & infini, quand on pense moins aux êtres particuliers & finis: & l'on pense toûjours autant en un temps qu'en un autre.

On ne peut donc augmenter l'étenduë & la capacité de l'esprit en l'enflant pour ainsi dire, & en lui donnant plus de réalité qu'il n'en a naturellement, mais seulement en la ménageant avec adresse, ce qui se fait parfaitement par l'Arithmetique & par l'Algebre. Car ces sciences apprennent le moyen d'abréger de telle sorte les idées, & de les considérer dans un tel ordre, qu'encore que l'esprit ait peu d'étenduë, il est capable par le secours de ces sciences, de découvrir des veritez tres-composées, & qui paroissent d'abord incomprehensibles. Mais il faut prendre

dre les choses dans leur principe pour les expliquer avec plus de solidité & de lumiére. CHAP. V.

La verité n'est rien autre chose qu'un rapport réel, soit d'égalité, soit d'inégalité. La fausseté n'est que la *négation* de la verité, ou un rapport faux & imaginaire. La verité est ce qui est: La fausseté n'est point, ou si on le veut, elle est ce qui n'est point. On ne se trompe jamais lorsqu'on voit les rapports qui sont, puisqu'on ne se trompe jamais, lorsqu'on voit la verité. On se trompe toûjours quand on juge, qu'on voit certains rapports, & que ces rapports ne sont point; car alors on voit la fausseté, on voit ce qui n'est point, ou plûtôt on ne voit point. Quiconque voit le rapport d'égalité entre deux fois deux & quatre voit une verité, parce qu'il voit un rapport d'egalité, qui est tel qu'il le voit. De même quiconque voit un rapport d'inégalité entre deux fois 2 & 5, voit une verité, parce qu'il voit un rapport d'inégalité qui est. Mais quiconque juge, qu'il voit un rapport d'égalité entre deux fois 2 & 5, se trompe, parce qu'il voit, ou plûtôt parce qu'il pense voir un rapport d'égalité qui n'est point. Les véritez ne sont donc que des rappotts, & la connoissance des veritez la connoissance des rapports. Mais les faussetez ne sont point, & la connoissance de la fausseté, ou une connoissance fausse, est la connoissance de ce qui n'est point, si cela se peut dire; car comme l'on ne peut connoître ce qui n'est point que par rapport à ce qui est, on ne reconnoît l'erreur que par la vérité.

On peut distinguer autant de genres de faussetez que de veritez. Et comme il y a des rapports de trois sortes, d'une idée à une autre idée, d'une chose à son idée ou d'une idée à sa chose, enfin d'une chose à une autre chose, il y a des veritez & des faussetez de trois sortes. Il y en a entre les idées, entre les choses & leurs idées, & entre les choses seulement. Il est vrai que deux fois 2 sont 4; il est faux que deux fois 2 soient 5: voilà une vérité & une fausseté entre

CHAP. V. les idées. Il eſt vrai qu'il y a un Soleil ; il eſt faux qu'il y en ait deux: voilà une verité & une fauſſeté entre les choſes & leurs idées. Il eſt vrai enfin que la terre eſt plus grande que la Lune;& il eſt faux que le Soleil ſoit plus petit que la terre: voilà une verité & une fauſſeté qui eſt ſeulement entre les choſes.

De ces trois ſortes de veritez, celles qui ſont entre les idées ſont éternelles & immuables, & à cauſe de leur immutabilité, elles ſont auſſi les regles & les meſures de toutes les autres: car toute regle ou toute meſure doit être invariable. Et c'eſt pour cela que l'on ne conſidére dans l'Arithmetique, l'Algebre, & la Géométrie que ces ſortes de veritez, parce que ces ſciences générales réglent & renferment toutes les ſciences particulieres. Tous les rapports ou toutes les veritez qui ſont entre les choſes créées, ou entre les idées & les choſes créées, ſont ſujets au changement dont toute créature eſt capable. Il n'y a que les ſeules veritez qui ſont entre nos idées & l'être ſouverain, qui ſoient immüables, comme celles qui ſont entre les ſeules idées, parce que Dieu n'eſt point ſujet au changement, non plus que les idées qu'il renferme.

Il n'y a auſſi que les veritez qui ſont entre les idées, que l'on tâche de découvrir par le ſeul exercice de l'eſprit. Car on ſe ſert preſque toûjours de ſes ſens pour découvrir les autres. On ſe ſert de ſes yeux & de ſes mains, pour s'aſſurer de l'exiſtence des choſes, & pour reconnoître les rapports d'égalité ou d'inégalité qui ſont entr'elles. Il n'y a que les ſeules idées dont l'eſprit puiſſe connoitre infailliblement les rapports par lui-même & ſans l'uſage des ſens. Mais non ſeulement il y a rapport entre les idées, mais encore entre les rapports qui ſont entre les idées, entre les rapports des rapports des idées, & enfin entre les aſſemblages de pluſieurs rapports, & entre les rapports de ces aſſemblages de rapports, & ainſi à l'infini: c'eſt-à-dire qu'il y a des veritez compoſées à l'infini. On appelle en ter-

me

me de Géométrie une verité ſimple, c'eſt-à dire le rapport d'une idée toute entiére à une autre, le rapport de 4 à 2, ou à deux ſois 2. une *raiſon Géometrique* ou ſimplement une *raiſon*: car l'excez ou le défaut d'une idée, ou pour me ſervir des termes ordinaires, l'excez ou le défaut d'une grandeur n'eſt pas proprement une raiſon, ni les excez ou les défauts égaux, des raiſons égales. Lorſque les idées ou les grandeurs ſont égales, c'eſt une raiſon d'égalité, lors qu'elles ſont inégales, la raiſon eſt d'inégalité.

Le rapport qui eſt entre les rapports des grandeurs, c'eſt-à-dire entre les raiſons, s'appelle *raiſon compoſée*, par ce que c'eſt un rapport compoſé: le rapport qui eſt entre le rapport de 6 à 4 & de 3 à 2 eſt une raiſon compoſée. Et lors que les raiſons compoſantes ſont égales, cette raiſon compoſée s'appelle *proportion* ou *raiſon doublée*. Le rapport qui eſt entre le rapport de 8 à 4 & le rapport de 6 à 3, eſt une proportion, parce que ces deux rapports ſont égaux.

Or il faut remarquer que tous les rapports ou toutes les raiſons tant ſimples que compoſées ſont de véritables grandeurs, & que le terme même de grandeur eſt un terme relatif qui marque néceſſairement quelque rapport. Car il n'y a rien de grand par ſoi-même & ſans rapport à autre choſe, ſinon l'infini ou l'unité. Tous les nombres entiers ſont même des rapports auſſi véritablement que les nombres rompus, ou que les nombres comparez à un autre, ou diviſez par quelqu'autre; quoi que l'on puiſſe n'y pas faire de réfléxion, à cauſe que ces nombres entiers peuvent s'exprimer par un ſeul chiffre. 4. par exemple ou $\frac{8}{2}$ eſt un rapport auſſi veritablement que $\frac{1}{4}$ ou $\frac{2}{8}$. L'unité à laquelle 4 a rapport n'eſt pas exprimée, mais elle eſt ſous-entenduë, car 4 eſt un rapport auſſi bien que $\frac{4}{1}$ ou $\frac{8}{2}$, puiſque 4 eſt égal a $\frac{4}{1}$ ou à $\frac{8}{2}$. Toute grandeur étant donc un rapport ou tout rapport une grandeur, il eſt viſible qu'on peut exprimer tous les rapports par des chiffres, & les repréſenter à l'imagination par des ſignes.

CHAP. V. Ainſi toutes les véritez n'étant que des rapports, pour connoître exactement toutes les véritez tant ſimples que compoſées, il ſuffit de connoître exactement tous les rapports tant ſimples que compoſez. Il y en a de deux ſortes, comme on vient de dire: rapports d'égalité, & d'inégalité. Il eſt viſible que tous les rapports d'égalité ſont ſemblables, & que dés qu'on connoît qu'une choſe eſt égale à une autre connuë, l'on en connoît exactement le rapport. Mais il n'en eſt pas de même de l'inégalité: on ſçait qu'une tour eſt plus grande qu'une toiſe, & plus petite que mille toiſes; & cependant on ne ſçait point au juſte ſa grandeur, & le rapport qu'elle a avec une toiſe.

Pour comparer les choſes entr'elles, ou plûtôt pour meſurer exactement les rapports d'inégalité, il faut une meſure exacte: il faut une idée ſimple & infiniment intelligible: une meſure univerſelle, & qui puiſſe s'accommoder à toute ſorte de ſujets. Cette meſure eſt l'unité. C'eſt par elle qu'on meſure exactement toutes choſes, & ſans elle il eſt impoſſible de rien connoître avec quelque exactitude. Mais tous les nombres n'étant compoſez que de l'unité, il eſt déja évident que ſans les idées des nombres & ſans la maniére de comparer & de meſurer ces idées, c'eſt-à-dire ſans l'Arithmetique, il eſt impoſſible d'avancer dans la connoiſſance des véritez compoſées.

Les idées ou les rapports entre les idées, en un mot les grandeurs pouvant être plus grandes & plus petites que d'autres grandeurs, on ne peut les rendre égales que par le plus & par le moins joints avec l'unité répétée, autant de fois qu'il eſt néceſſaire. Ainſi ce n'eſt que par l'addition & la ſouſtraction de l'unité, & des parties de l'unité (lorſqu'on la conçoit diviſée) que l'on meſure exactement toutes les grandeurs, & que l'on découvre toutes les véritez. Or de toutes les ſciences, l'Arithmetique & l'Algébre principalement ſont les ſeules, qui nous apprennent à faire ces operations avec addreſſe, avec lumiére, & avec un ménagement admirable de la capaci-

pacité de l'eſprit. Ces deux ſciences ſont donc les ſeules qui donnent à l'eſprit toute la perfection & toute l'étenduë dont il eſt capable: puiſque c'eſt par elles ſeules que l'on découvre toutes les véritez qui ſe peuvent connoître avec une entiére exactitude.

Car la Géometrie ordinaire ne perfectionne pas tant l'eſprit que l'imagination: & les véritez que l'on découvre par cette ſcience ne ſont pas toûjours ſi évidentes que les Géometres s'imaginent. Ils penſent par exemple avoir exprimé la valeur de certaines grandeurs, lorſqu'ils ont prouvé qu'elles ſont égales à certaines lignes, qui ſont les ſoûtendües d'angles droits dont les côtez ſont exactement connus, ou à d'autres qui ſont determinées par quelqu'une des ſections coniques. Mais il eſt viſible qu'ils ſe trompent, car ces ſoûtenduës, par exemple, ſont elles-mêmes inconnuës. L'on connoît plus exactement $\sqrt{8}$ ou $\sqrt{20}$, qu'une ligne que l'on s'imagine, ou que l'on décrit ſur le papier pour ſervir de ſoûtenduë à un angle droit, dont les côtez ſont 2, ou dont un côté eſt 2 & l'autre 4. On ſçait au moins que $\sqrt{8}$ approche fort de 3, & que $\sqrt{20}$ eſt environ $4\,\&\,\frac{1}{2}$: & l'on peut par certaines régles approcher toûjours à l'infini de leur véritable grandeur; & ſi l'on ne peut y arriver, c'eſt que l'eſprit ne peut comprendre l'infini. Mais on n'a qu'une idée fort confuſe de la grandeur des ſoûtenduës, & on eſt même obligé de recourir à $\sqrt{8}$ ou $\sqrt{20}$ pour les exprimer. Ainſi les conſtructions Géometriques dont on ſe ſert pour exprimer les valeurs des quantitez inconnuës, ne ſont pas ſi utiles à regler l'eſprit & à découvrir les rapports ou les véritez que l'on cherche, qu'à regler l'imagination. Mais comme l'on ſe plaît beaucoup plus à faire uſage de ſon imagination que de ſon eſprit, les perſonnes d'étude ont d'ordinaire plus d'eſtime pour la Géometrie, que pour l'Arithmetique & pour l'Algébre.

Pour faire parfaitement comprendre que l'Arithmetique & l'Algébre ſont enſemble la véritable Lo-

CHAP. V. gique qui sert à découvrir la verité, & à donner à l'esprit toute l'étenduë dont il est capable ; il suffit de faire quelques réfléxions sur les regles de ces sciences.

On vient de dire que toutes les véritez ne sont que des rapports : que le plus simple & le mieux connu de tous les rapports est celui d'égalité : qu'il est le commencement d'où il faut mesurer les autres pour avoir une idée exacte de l'inégalité : que la mesure, dont on est obligé de se servir, est l'unité : & qu'il faut l'ajoûter ou l'ôter autant de fois qu'il est necessaire, pour mesurer l'excez ou le defaut de l'inégalité de ces grandeurs.

De là il est clair que toutes les operations, qui peuvent servir à découvrir les rapports d'égalité, ne sont que des additions & des soustractions : additions de grandeurs pour égaler des grandeurs ; additions de rapports, pour égaler des rapports, ou pour mettre les grandeurs en proportion ; enfin addition de rapports pour égaler des rapports, ou pour mettre les grandeurs en proportion composée.

Pour égaler 4 avec 2, il n'y a qu'à ajoûter 2 avec 2, ou retrancher 2 de 4, ou enfin ajoûter l'unité à 2 & la retrancher de 4. Cela est clair.

Pour égaler le rapport ou la raison de 8 à 2 au rapport de 6 à 3, il ne faut pas ajoûter 3 à 2 ou retrancher 3 de 8, en sorte que l'excez d'un nombre à l'autre soit égal à 3, qui est l'excez de 6 sur 3 : ce ne seroit qu'ajoûter & qu'égaler des grandeurs simples. Il faut voir d'abord quelle est la grandeur du rapport de 8 à 2, ou ce que vaut $\frac{8}{2}$; & l'on trouve en en divisant 8 par 2 que *l'exposant* de ce rapport est 4, ou que $\frac{8}{2}$ est égal à 4. Il faut de même voir qu'elle est la grandeur du rapport de 6 à 3, & l'on trouve qu'elle est égale à 2. Ainsi l'on reconnoît que ces deux rapports $\frac{8}{2}$ égal à 4, & $\frac{6}{3}$ égal à 2, ne sont diferens que de 2. De sorte que pour les égaler on peut, ou bien ajoûter à $\frac{6}{3}$ encore $\frac{6}{3}$ égal à 2, car l'on aura $\frac{12}{3}$ qui sera un rapport égal à $\frac{8}{2}$: ou bien retrancher $\frac{4}{2}$, égal à, 2, de $\frac{8}{2}$, car l'on aura $\frac{4}{2}$ qui sera un rap-

rapport égal à $\frac{6}{3}$: ou enfin ajoûter l'unité à $\frac{6}{3}$, & la retrancher de $\frac{8}{2}$, car l'on aura $\frac{9}{3}$ & $\frac{6}{2}$ qui sont des rapports égaux, car 9 est à 3 comme 6 à 2.

Enfin pour trouver la grandeur de l'inégalité entre les rapports qui résultent, l'un de la raison composée, ou du rapport de rapport de 12 à 3 & de 3 à 1; & l'autre de la raison composée, ou du rapport de rapport de 8 à 2 & de 2 à 1; il faut suivre la même voye. Premierement, la grandeur de la raison de 12 à 3 se marque par 4, où 4 est *l'exposant* de la raison de 12 à 3 & 3, est l'exposant de 3 à 1; & l'exposant de la raison des exposans 4 & 3, est $\frac{4}{3}$. Secondement l'exposant de 8 à 2 est 4, & de 2 à 1 est 2; & l'exposant des exposans 4 & 2 est 2: Enfin l'inégalité entre les rapports qui résultent des rapports de rapports, est la différence entre $\frac{4}{3}$ & 2, c'est à-dire $\frac{2}{3}$. Donc $\frac{2}{3}$ ajoûtez au rapport des raisons 12 à 3 & 3 à 1, ou retranchez du rapport des autres raisons 8 à 2 & 2 à 1, met en égalité ces rapports de rapports, & produit une proportion composée. Ainsi l'on peut se servir d'additions & de soustractions pour égaler les grandeurs & leurs rapports tant simples que composez, & pour avoir une idée exacte de la grandeur de leur inégalité.

Il est vrai que l'on se sert de *multiplications* & de *divisions* tant simples que composées, mais ce ne sont que des *additions* & des *soustractions* composées. Multiplier 4 par 3, c'est faire autant d'additions de 4 que 3 contient d'additions de l'unité, ou trouver un nombre qui ait même rapport à 4 qu'à 3 avec l'unité: & diviser 12 par 4, c'est soustraire 4 de 12 autant de fois qu'il se peut, c'est-à-dire trouver un rapport à l'unité égal à celui de 12 à 4; car 3 qui en sera l'exposant a même rapport à l'unité que 12 à 4. Les *extractions des racines quarrées, cubiques, &c*, ne sont que des divisions par lesquelles on cherche une, deux, ou trois *moyennes proportionelles*.

Il est évident que l'esprit de l'homme est si petit,

sa mémoire si peu fidelle son imagination si peu étenduë, que sans l'usage des chiffres & de l'écriture, & sans l'adresse dont on se sert dans l'Arithmetique, il seroit impossible de faire les opérations nécessaires pour connoître l'inégalité des grandeurs & de leurs rapports: lors qu'il y auroit plusieurs nombres à ajoûter ou à soustraire, ou ce qui est la même chose, lors que ces nombres sont grands, & qu'on ne les peut ajoûter que par parties, on en oublieroit toûjours quelqu'une. Il n'y a point d'imagination assez étenduë pour ajoûter ensemble, les fractions un peu grandes, comme $\frac{1723}{4203}$, $\frac{17240123}{12431}$, ou pour soustraire l'une de l'autre.

Les multiplications, les divisions & les extractions de racines des nombres entiers sont infiniment plus embarassantes que les simples additions ou soustractions: l'esprit seul sans le secours de l'Arithmetique est trop petit & trop foible pour les faire, & il est inutile que je m'arrête ici à le faire voir.

Cependant l'Analyse ou l'Algébre est encore toute autre chose que l'Arithmetique: elle partage beaucoup moins la capacité de l'esprit: elle abrége les idées de la maniére la plus simple & la plus facile qui se puisse concevoir. Ce qui se fait en beaucoup de tems par l'Arithmetique, se fait en un moment par l'Algébre, sans que l'esprit se broüille par le changement de chiffres & par la longueur des opérations. Enfin il y avoit des choses qui se pouvoient sçavoir, & qu'il étoit nécessaire de sçavoir dont on ne pouvoit avoir la connoissance par l'usage de l'Arithmetique seule: mais je ne crois pas qu'il y ait rien qui soit utile, & que les hommes puissent sçavoir avec exactitude, dont ils ne puissent avoir la connoissance par l'Arithmetique & par l'Algébre. De sorte que ces deux sciences sont le fondement de toutes les autres, & donnent les vrais moyens d'acquerir toutes les sciences exactes: parce qu'on ne peut ménager davantage la capacité de l'esprit que l'on le fait par l'Arithmetique, & principalement par l'Algébre.



SECONDE PARTIE DE LA METHODE.

CHAPITRE I.

Chap. I.

Des regles qu'il faut observer dans la recherche de la verité.

APRES avoir expliqué les moyens dont il faut se servir pour rendre l'esprit plus attentif & plus étendu, qui sont les seuls qui peuvent le rendre plus parfait, c'est à dire plus éclairé & plus pénétrant : il est tems de venir aux regles qu'il est absolument nécessaire d'observer dans la résolution de toutes les questions. C'est à quoi je m'arrêterai beaucoup, & que je tâcherai de bien expliquer pas plusieurs exemples afin d'en faire mieux connoitre la nécessité, & d'accoûtumer l'esprit à les mettre en usage : parce que le plus necessaire & le plus difficile n'est pas de les bien sçavoir, mais de les bien pratiquer.

Il ne faut pas s'attendre ici d'avoir quelque chose de fort extraordinaire, qui surprenne & qui applique beaucoup l'esprit : au contraire afin que ces regles soient bonnes, il faut qu'elles soient simples & naturelles, en petit nombre, tres-intelligibles, & dépendantes les unes des autres. En un mot elles ne doivent que conduire nôtre esprit, & regler nôtre attention sans la partager. Car l'experience fait

assez connoître, que la Logique d'Aristote n'est pas de grand usage, à cause qu'elle occupe trop l'esprit, & qu'elle le détourne de l'attention qu'il devroit apporter aux sujets qu'il examine. Que ceux donc qui n'aiment que les mysteres & les inventions extraordinaires quittent pour quelque temps cette humeur bizarre: & qu'ils apportent toute l'attention dont ils sont capables, afin d'examiner, si les regles que l'on va donner, suffisent pour conserver toûjours l'évidence dans les perceptions de l'esprit, & pour découvrir les veritez les plus cachées. S'ils ne se préoccupent point injustement contre la simplicité & la facilité de ces regles, j'espere qu'ils reconnoîtront pas l'usage que nous montrerons dans la suite qu'on en peut faire, que les principes les plus clairs & les plus simples sont les plus feconds, & que les choses extraordinaires & difficiles ne sont pas toûjours aussi utiles, que nôtre vaine curiosité nous le fait croire.

Le principe de toutes ces regles est, *qu'il faut toûjours conserver l'évidence dans ses raisonnemens, pour découvrir la verité sans crainte de se tromper.* De ce
2 principe dépend cette regle générale qui regarde le sujet de nos études, sçavoir, *que nous ne devons raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires*, & par une suite néceſſaire, *que nous devons toûjours commencer par les choses les plus simples & les plus faciles, & nous y arrêter fort long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus composées & des plus difficiles.*

Les regles qui regardent la maniére dont il s'y faut prendre pour resoudre les questions dépendent aussi de ce même principe: & la premiére de ces regles est: *Qu'il faut concevoir tres distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre*, & avoir des idées de ces termes assez distinctes pour les pouvoir comparer, & pour en reconnoître ainsi les rapports que l'on cherche.

Mais lors qu'on ne peut reconnoître les rapports

que

que les choses ont entr'elles, en les comparant immédiatement, la seconde regle est: *Qu'il faut découvrir par quelque effort d'esprit une ou plusieurs idées moyennes, qui puissent servir comme de mesure commune pour reconnoître par leur moien les rapports qui sont entr'elles.* Il faut observer inviolablement que ces idées soient claires & distinctes, à proportion que l'on tâche de découvrir des rapports plus exacts, & en plus grand nombre.

Mais lorsque les questions sont difficiles & de longue discussion la troisiéme regle est: *Qu'il faut retrancher avec soin du sujet, que l'on doit considerer, toutes les choses qu'il n'est point nécessaire d'examiner pour découvrir la verité que l'on cherche.* Car il ne faut point partager inutilement la capacité de l'esprit, & toute sa force doit être employée aux choses seules, qui le peuvent éclairer. Les choses que l'on peut ainsi retrancher, sont toutes celles qui ne touchent point la question, & qui étant retranchées, la question subsiste dans son entier.

Lorsque la question est ainsi réduite aux moindres termes la quatriéme regle est: *Qu'il faut diviser le sujet de sa méditation par parties, & les considerer toutes les unes aprés les autres selon l'ordre naturel, en commençant par les plus simples, c'est-à-dire par celles qui renferment moins de rapports: & ne passer jamais aux plus composées avant que d'avoir reconnu distinctement les plus simples, & se les être rendu familiéres.*

Lorsque ces choses sont devenuës familiéres par la méditation, la cinquiéme regle est. *Qu'on doit en abréger les idées: & les ranger ensuite dans son imagination, ou les écrire sur le papier, afin qu'elles ne remplissent plus la capacité de l'esprit.* Quoique cette regle soit toûjours utile, elle n'est absolument nécessaire que dans les questions tres-difficiles, & qui demandent une grande étenduë d'esprit, à cause qu'on n'étend l'esprit qu'en abrégeant ses idées. L'usage de cette regle & de celles qui suivent ne se reconnoît bien que dans l'Algebre.

Les

CHAP. I. Les idées de toutes les choses, qu'il est absolument néceſſaire de conſiderer, étant claires, familieres, abrégées, & rangées par ordre dans l'imagination, ou exprimées ſur le papier ; la ſixiéme regle eſt: *Qu'il faut les comparer toutes ſelon les regles des combinaiſons, alternativement les unes avec les autres, ou par la ſeule vûë de l'eſprit, ou par le mouvement de l'imagination accompagné de la vûë de l'eſprit, ou par le calcul de la plume joint à l'attention de l'eſprit & de l'imagination.*

Si de tous les rapports qui reſultent de toutes ces comparaiſons, il n'y en a aucun qui ſoit celui que l'on cherche: *Il faut de nouveau retrancher de tous ces rapports ceux qui ſont inutiles à la réſolution de la queſtion: ſe rendre les autres familiers, les abréger, & les ranger par ordre dans ſon imagination, ou les exprimer ſur le papier: les comparer enſemble ſelon les regles des combinaiſons, & voir ſi le rapport composé que l'on cherche, eſt quelqu'un de tous les rapports compoſez qui réſultent de ces nouvelles comparaiſons.*

S'il n'y a pas un de ces rapports que l'on a découverts qui renferme la réſolution de la queſtion: *Il faut de tous ces rapports retrancher les inutiles, ſe rendre les autres familiers*, &c........ Et en continuant de cette maniére, on découvrira la verité ou le rapport que l'on cherche ſi composé qu'il ſoit: pourvû qu'on puiſſe étendre ſuffiſamment la capacité de l'eſprit, en abrégeant ſes idées, & que dans toutes ces opérations l'on ait toûjours en vûë le terme où l'on doit tendre. Car c'eſt la vûë continuelle de la queſtion qui doit regler toutes les démarches de l'eſprit, puiſqu'il faut toûjours ſçavoir où l'on va.

Il faut ſur tout prendre garde à ne pas ſe contenter de quelque lueur ou de quelque vrai ſemblance, & recommencer ſi ſouvent les comparaiſons qui ſervent à découvrir la verité que l'on cherche, qu'on ne puiſſe s'empêcher de la croire, ſans ſentir les reproches ſecrets du Maître qui répond à nôtre demande, je veux dire à nôtre travail, à l'application de nôtre

eſprit, & aux deſirs de nôtre cœur. Et alors cette verité pourra nous ſervir de principe infaillible pour avancer dans les ſciences. CHAP I.

Toutes ces regles que nous venons de donner, ne ſont pas néceſſaires généralement dans toute ſorte de queſtions; car lorſque les queſtions ſont tres-faciles la premiére regle ſuffit: l'on n'a beſoin que de la premiére & de la ſeconde dans quelques autres queſtions. En un mot puis qu'il faut faire uſage de ces regles juſqu'à ce qu'on ait découvert la verité que l'on cherche, il eſt néceſſaire d'en pratiquer d'autant plus que les queſtions ſont plus difficiles.

Ces regles ne ſont pas en grand nombre. Elles dépendent toutes les unes des autres. Elles ſont naturelles, & on ſe les peut rendre ſi familiéres, qu'il ne ſera point néceſſaire d'y penſer beaucoup, dans le tems qu'on s'en voudra ſervir. En un mot elles peuvent régler l'attention de l'eſprit ſans le partager, c'eſt à-dire qu'elles ont une partie de ce qu'on ſouhaite. Mais elles paroiſſent ſi peu conſidérables par elles-mêmes, qu'il eſt néceſſaire pour les rendre recommandables, que je faſſe voir que les Philoſophes ſont tombez dans un tres-grand nombre d'erreurs & d'extravagances, à cauſe qu'ils n'ont pas ſeulement obſervé les deux premiéres, qui ſont les plus faciles & les principales: & que c'eſt auſſi par l'uſage que M. Deſcartes en a fait, qu'il a découvert toutes ces grandes & fécondes veritez, dont on peut s'inſtruire dans ſes ouvrages.

CHAPITRE II.

CHAP. II.

De la régle générale qui regarde le ſujet de nos études. Que les Philoſophes de l'école ne l'obſervent point; ce qui eſt cauſe de pluſieurs erreurs dans la Phyſique.

LA prémiere de ces regles, & celle qui regarde le ſujet de nos études, nous apprend que nous ne de-

devons raisonner que sur des idées claires. De là on doit tirer cette conséquence que pour étudier par ordre, il faut commencer par les choses les plus simples & les plus faciles à comprendre, & s'y arrêter mêmes long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus composées & des plus difficiles.

Chap. II.

Tout le monde tombera facilement d'accord de la nécessité de cette regle générale; car on voit assez, que c'est marcher dans les tenébres que de raisonner sur des idées obscures & sur des principes incertains. Mais on s'étonnera peut-être si je dis qu'on ne l'observe presque jamais, & que la plûpart des sciences qui sont encore à présent le sujet de l'orgueil de quelques faux sçavans, ne sont appuyées que sur des idées, ou trop confuses ou trop générales, pour être utiles à la recherche de la verité.

Aristote, qui mérite avec justice la qualité de *Prince* de ces Philosphes dont je parle, parce qu'il est le pere de cette Philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, & que sur d'autres idées vagues, générales, & indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit. Car les termes ordinaires à ce Philosophe ne peuvent servir qu'à exprimer confusément aux sens & à l'imagination les sentimens confus que l'on a des choses sensibles: ou à faire parler d'une maniére si vague & si indéterminée, que l'on n'exprime rien de distinct. Presque tous ses ouvrages, mais principalement les huit Livres de Physique, dont il y a autant de commentateurs differens qu'il y a de Régens de Philosophie, ne sont qu'une pure Logique. Il y parle beaucoup & il n'y dit rien. Ce n'est pas qu'il soit diffus, mais c'est qu'il a le secret d'être concis & de ne dire que des paroles. Dans ses autres ouvrages il ne fait pas un si fréquent usage de ses termes vagues & géneraux: mais ceux dont il se sert, ne réveillent que les idées confuses des sens. C'est par ces idées qu'il prétend dans ses problêmes & ailleurs résoudre en

deux mots une infinité de questions, dont on peut donner demonstration qu'elles ne se peuvent résoudre. CHAP. II.

Mais afin que l'on comprenne mieux ce que je veux dire, on doit se souvenir de ce que j'ai prouvé ailleurs, que tous les termes qui ne réveillent que des idées sensibles, sont tous équivoques, mais, ce qui est à considerer, équivoques par erreur & par ignorance, & par conséquent cause d'un nombre infini d'erreurs.

Le mot de belier est équivoque, il signifie un animal qui rumine, & une constellation dans laquelle le Soleil entre au printemps: mais il est rare qu'on s'y trompe. Car il faut être Astrologue dans l'excez, pour s'imaginer quelque rapport entre ces deux choses: & pour croire, par exemple, qu'on est sujet à vomir en ce tems-là les médecines que l'on prend, à cause que le belier rumine. Mais pour les termes des idées sensibles, il n'y a presque personne qui reconnoisse qu'ils soient équivoques. Aristote & les Anciens Philosophes n'y ont pas seulement pensé, l'on en tombera d'accord, si on lit quelque chose de leurs ouvrages, & si l'on sçait distinctement la cause pour laquelle ces termes sont équivoques. Car il n'y a rien de plus évident que les Philosophes ont crû sur ce sujet tout le contraire de ce qu'il faut croire.

Par exemple lorsque les Philosophes disent, que le feu est chaud, l'herbe verte, le sucre doux, &c: ils entendent comme les enfans, & le commun des hommes, que le feu contient ce qu'ils sentent lorsqu'ils se chauffent: que l'herbe a sur elle les couleurs qu'ils y croient voir: que le sucre renferme la douceur qu'ils sentent en le mangeant: & ainsi de toutes les choses que nous voyons ou que nous sentons. Il est impossible d'en douter en lisant leurs écrits. Ils parlent des qualitez sensibles comme des sentimens: ils prennent de la chaleur pour du mouvement; & ils confondent ainsi à cause de l'équivoque des termes, les maniéres d'étre des corps avec celles des esprits.

Ce

Ce n'eſt que depuis Deſcartes, qu'à ces queſtions confuſes & indéterminées ; ſi le feu eſt chaud, ſi l'herbe eſt verte, ſi le ſucre eſt doux, &c, on répond en diſtinguant l'équivoque des termes ſenſibles qui les expriment. Si par chaleur, couleur, ſaveur, vous entendez un tel ou un tel mouvement de parties inſenſibles, le feu eſt chaud, l'herbe verte, le ſucre doux. Mais ſi par chaleur & par les autres qualitez, vous entendez ce que je ſens auprés du feu, ce que je vois lorſque je vois de l'herbe, &c. le feu n'eſt point chaud, ni l'herbe verte, &c : car la chaleur que l'on ſent, & les couleurs que l'on voit ne ſont que dans l'ame, comme j'ai prouvé dans le premier Livre. Or comme les hommes penſent que ce qu'ils ſentent eſt la même choſe que ce qui eſt dans l'objet, ils croyent avoir droit de juger des qualitez des objets par les ſentimens qu'ils en ont. Ainſi ils ne diſent pas deux mots ſans dire quelque choſe de faux, & ils ne diſent jamais rien ſur cette matiére qui ne ſoit obſcur & confus. En voici pluſieurs raiſons.

La premiére parce que tous les hommes n'ont point les mêmes ſentimens des mêmes objets, ni un même homme en differens tems, ou lors qu'il ſent ces mêmes objets par differentes parties du corps. Ce qui ſemble doux à l'un ſemble amer à l'autre, ce qui eſt chaud à l'un eſt froid à l'autre : ce qui ſemble chaud à une perſonne quand elle a froid, ſemble froid à cette même perſonne quand elle a chaud, ou lors qu'elle ſent pas differentes parties de ſon corps. Si l'eau ſemble chaude par une main, elle ſemble ſouvent froide par l'autre, ou ſi on s'en lave quelque partie proche du cœur. Le ſel ſemble ſalé à la langue, & cuiſant ou piquant à une plaie. Le ſucre eſt doux à la langue, & l'aloës extrémement amer : mais rien n'eſt doux ni amer par les autres ſens. Ainſi lorſqu'on dit qu'une telle choſe eſt froide, douce, amere, cela ne ſignifie rien de certain.

La ſeconde, parce que differens objets peuvent faire la même ſenſation. Le plâtre, le pain, la neige,

ge, le sucre, le sel, &c. sont même sentiment de couleur: cependant leur blancheur est differente, si l'on en juge autrement que par les sens. Ainsi lorsqu'on dit que de la farine est blanche, on ne dit rien de distinct.

La troisiéme, parce que les qualitez des corps, qui nous causent les sensations tout-à-fait différentes, sont presque les mêmes: & au contraire celles dont nous avons presque les mêmes sensations, sont souvent tres-différentes. Les qualitez de douceur & d'amertume dans les objets ne sont presque point differentes, & les sentimens de douceur & d'amertume sont essentiellement différens. Les mouvement qui causent de la douleur & du chatoüillement, ne different que du plus ou du moins: & néanmoins les sentimens de chatoüillement & de douleur sont essentiellement differens. Au contraire l'âpreté d'un fruit ne semble pas au goût si differente de l'amertume que la douceur, & cependant cette qualité est la plus éloignée de l'amertume qu'il puisse y avoir: puisqu'il faut qu'un fruit, qui est âpre à cause qu'il est trop verd, reçoive un tres grand nombre de changemens, avant qu'il soit amer d'uñe amertume, qui vienne de pourriture ou d'une trop grande maturité. Lorsque les fruits sont meûrs, ils semblent doux: & lorsqu'ils le sont un peu trop, ils semblent amers. L'amertume & la douceur dans les fruits ne différent donc que du plus & du moins: & & c'est pour cela qu'il ÿ a des personnes qui les trouvent doux; lorsque d'autres les trouvent amers; car il y en a même qui trouvent que l'aloës est doux comme du miel. Il en est de même de toutes les idées sensibles. Les termes de doux, d'amer, de salé, d'aigre, d'acide, &c: de rouge, de verd, de jaune &c, de telle ou de telle odeur, saveur, couleur, &c. sont donc tous équivoques, & ne réveillent point dans l'esprit d'idée claire & distincte. Cependant les Philosophes de l'Ecole, & le commun des hommes ne jugent de toutes les qualitez sensibles

CHAP. II. des corps, que par les ſentimens qu'ils en reçoivent.

Non ſeulement ces Philoſophes jugent des qualitez ſenſibles par les ſentimens; qu'ils en reçoivent: ils jugent des choſes mêmes enſuite des jugemens qu'ils ont fait touchant les qualitez ſenſibles. Car de ce qu'ils ont des ſentimens eſſentiellement differents de certaines qualitez, ils jugent qu'il y a génération de formes nouvelles, qui produiſent ces differences imaginaires de qualitez. Du bled paroît jaune, dur, &c, la farine blanche, molle, &c, & de là ils concluent ſur le rapport de leurs yeux & de leurs mains que ce ſont des corps eſſentiellement differens, ſuppoſé qu'ils ne penſent pas à la maniére dont le bled eſt changé en farine. Cependant de la farine n'eſt que du bled froiſſé & moulu; comme du feu n'eſt que du bois diviſé & agité; comme de la cendre n'eſt que le plus groſſier du bois diviſé ſans être agité; comme du verre n'eſt que de la cendre, dont chaque partie a été polie, & quelque peu arrondie par le froiſſement cauſé par le feu; & ainſi des autres tranſmutations des corps.

Il eſt donc évident, que les termes & les idées ſenſibles ſont entiérement inutiles pour propoſer nettement, & pour reſoudre clairement les queſtions, c'eſt-à-dire pour découvrir la verité. Cependant il n'y a point de queſtions ſi embaraſſées qu'elles puiſſent être par les termes équivoques des ſens, qu'Ariſtote & la plûpart des Philoſophes ne prétendent réſoudre dans leurs Livres ſans ces diſtinctions que nous venons de donner; parce que ces termes ſont équivoques par erreur & par ignorance.

Si l'on demande, par exemple, à ceux qui ont paſſé toute leur vie dans la lecture des anciens Philoſophes ou Médecins, & qui en ont entiérement pris l'eſprit & les ſentimens: ſi l'eau eſt humide, ſi le feu eſt ſec, ſi le vin eſt chaud, ſi le ſang des poiſſons eſt froid, ſi l'eau eſt plus cruë que le vin, ſi

si l'or est plus parfait que le vif argent, si les plantes & les bêtes ont des ames, & un million d'autres questions indéterminées, ils y répondront imprudemment sans consulter autre chose, que les impressions que ces objets ont fait sur leurs sens, ou ce que leur lecture a laissé dans leur memoire. Ils ne verront point que ces termes sont équivoques. Ils trouveront étrange qu'on les veüille definir: & ils s'impatienteront si l'on tâche de leur faire connoître qu'ils vont un peu trop vîte, & que leurs sens les séduisent. Ils ne manquent point de distinctions pour confondre les choses les plus évidentes, & dans ces questions où il est si necessaire d'ôter l'équivoque, ils ne trouvent rien à distinguer.

Si l'on considere que la plûpart des questions des Philosophes & des Médecins renferment quelques termes équivoques semblables à ceux dont nous parlons, on ne pourra douter que ces sçavans qui n'ont pû les définir, n'ont pû aussi rien dire de solide dans les gros volumes qu'ils ont composez: & ce que je viens de dire suffit pour renverser presque toutes les opinions des Anciens. Il n'en est pas de même de M. Descartes, il a sçû parfaitement distinguer ces choses. Il ne résout aucune question par les idées sensibles; & si l'on prend la peine de le lire, on verra qu'il explique d'une maniére claire, évidente, & presque toûjours démonstrative par les seules idées distinctes d'étenduë, de figure & de mouvement, les principaux effets de la nature.

L'autre genre de termes équivoques, dont les Philosophes se servent, comprend tous ces termes generaux de Logique, par lesquels ils est facile d'expliquer toutes choses sans en avoir aucune connoissance. Aristote est celui qui en a le plus fait usage, tous ses Livres en sont pleins, & il y en a quelques uns qui ne sont que pure Logique. Il propose & résout toutes choses par ces beaux mots de *genre*, d'*espece*, d'*acte*, de *puissance*, de *nature*, de *forme*, de *facultez*, de *qualitez*, de cause *par soi*, de cause *par accident*:

cident. Ses ſectateurs ont de la peine à comprendre que ces mots ne ſignifient rien, & qu'on n'eſt pas plus ſçavant qu'on étoit auparavant, quand on leur a oüi dire que le feu diſſout les métaux, parce qu'il a la faculté de diſſoudre; & qu'un homme ne digére pas, à cauſe qu'il a l'eſtomach foible, ou que la faculté *connoctrice* ne fait pas bien ſes fonctions.

Il eſt vrai que ceux, qui ne ſe ſervent que de ces termes & de ces idées génerales pour expliquer toutes choſes, ne tombent pas d'ordinaire daus un ſi grand nombre d'erreurs, que ceux qui ſe ſervent ſeulement des termes qui ne réveillent que les idées confuſes des ſens. Les Philoſophes ſcholaſtiques ne ſont pas ſi ſujets à l'erreur que certains Médecins decisifs qui dogmatiſent, & font des ſyſtêmes ſur quelques expériences, dont ils ne connoiſſent point les raiſons; parce que les ſcholaſtiques parlent ſi généralement qu'ils ne ſe hazardent pas beaucoup.

Le feu échauffe, ſéche, durcit, & amollit, parce qu'il a la faculté de produire ces effets. Le ſené purge par ſa qualité purgative, le pain même nourrit, ſi on le veut, par ſa qualité nutritive: ces propoſitions ne ſont point ſujettes à l'erreur. Une qualité, eſt ce qui fait qu'on appelle une choſe d'un tel nom: on ne peut le nier à Ariſtote; car enfin cette defini.ion eſt inconteſtable. Telles ou ſemblables maniéres de parler ne ſont point fauſſes, mais c'eſt qu'en effet elles ne ſignifient rien. Ces idées vagues & indéterminées n'engagent point dans l'erreur, mais elles ſont entiérement inutiles à la découverte de la verité.

Car encore que l'on ſçache, qu'il y a dans le feu une forme ſubſtantielle accompagnée d'un million de facultez ſemblables à celles d'échauffer, de dilater, fondre l'or, l'argent & tous les métaux, d'éclairer, de brûler, de cuire; ſi l'on me propoſoit cette difficulté à reſoudre, ſçavoir, ſi le feu peut durcir de la boüe & amollir de la cire: les idées de formes ſubſtantielles & de ces facultez de produire la chaleur,

leur, la raréfaction, la fluidité, &c, ne me ſerviroit Chap. II.
de rien pour découvrir, ſi le feu ſeroit capable de durcir de la boüe & d'amollir de la cire ; ni ayant aucune liaiſon entre les idées de dureté de la bouë, & de molleſſe de la cire, & celles de forme ſubſtantielle du feu, & des qualitez de produire la raréfaction, la fluidité, &c. Il en eſt de même de toutes les idées générales : ainſi elles ſont entiérement inutiles pour réſoudre aucune queſtion.

Mais ſi l'on ſçait que le feu n'eſt autre choſe que du bois dont toutes les parties ſont en continuelle agitation, & que c'eſt ſeulement par cette agitation, qu'il excite en nous le ſentiment de chaleur: Si l'on ſçait en même tems que la moleſſe de la bouë ne conſiſte que dans un mélange de terre & d'eau, comme ces idées ne ſont point confuſes & générales, mais diſtinctes & particuliéres, il ne ſera pas difficile de voir que la chaleur du feu doit durcir la bouë : parce qu'il n'y a rien de plus facile à concevoir qu'un corps en peut remuer un autre, ſi étant agité il le rencontre. On voit ſans peine que puiſque la chaleur que l'on reſſent auprés du feu, eſt cauſée par le mouvement des parties inviſibles du bois, qui heurtent contre les mains, ſi l'on expoſe de la bouë à la chaleur du feu, les parties d'eau qui ſont jointes à la terre étant plus déliées & par conſéquent plûtôt agitées par le choc des petits corps qui ſortent du feu, que les parties groſſiéres de la terre elles doivent s'en ſéparer & la laiſſer ſéche & dure. On verra de même évidemment que le feu ne doit point durcir la cire, ſi l'on ſçait que les parties qui la compoſent, ſont branchües & à-peu-prés de même groſſeur. Ainſi les idées particuliéres ſont utiles à la recherche de la verité : & non ſeulement les idées vagues & indéterminées n'y peuvent de rien ſervir, mais elles engagent au contraire inſenſiblement dans l'erreur.

Car les Philoſophes ne ſe contentent pas de ſe ſervir de termes généraux, & d'idées vagues qui y répondent : ils veulent outre cela que ces termes ſignifient

CHAP. II. certains êtres particuliers. Ils pretendent qu'il y a quelque ſubſtance diſtinguée de la matiére, qui eſt la forme de la matiére, & une infinité de petits êtres diſtinguez réellement de la matiére & de la forme: & ils en ſuppoſent d'ordinaire autant qu'ils ont de differentes ſenſations des corps, & qu'ils penſent que ces corps produiſent d'effets differens.

Cependant il eſt viſible à tout homme capable de quelque attention, que tous ces petits êtres diſtinguez du feu par exemple, & que l'on ſuppoſe y être contenus pour produire la chaleur, la lumiére, la dureté, la fluidité, &c, ne ſont que des fictions de l'imagination qui ſe révolte contre la raiſon: car la raiſon n'a point d'idée particuliére qui repréſente ces petits êtres. Si l'on demande aux Philoſophes quelle ſorte d'entité c'eſt que la faculté qu'a le feu d'éclairer, ils ne répondent autre choſe, ſinon que c'eſt un être qui eſt la cauſe que le feu eſt capable de produire la lumiére. De ſorte que l'idée qu'ils ont de cette faculté d'éclairer, n'eſt pas differente de l'idée générale de la cauſe & de l'idée confuſe de l'effet qu'ils voyent. Ils n'ont donc point d'idée claire de ce qu'ils diſent, lors qu'ils admettent de ces êtres particuliers. Ainſi ils diſent ce qu'ils ne conçoivent pas, & ce qu'il eſt même impoſſible de concevoir.

CHAP. III.

CHAPITRE III.

De l'erreur la plus dangereuſe de la Philoſophie des Anciens.

NON ſeulement les Philoſophes diſent ce qu'ils ne conçoivent point, lors qu'ils expliquent les effets de la nature par de certains êtres dont ils n'ont aucune idée particuliére, ils fourniſſent mêmes un principe dont on peut tirer directement des conſequences tres-fauſſes & tres-dangereuſes.

Car, ſi on ſuppoſe, ſelon leur ſentiment, qu'il y a

dans

dans les corps quelques entitez distinguées de la matiére ; n'ayant point d'idée distincte de ces entitez, on peut facilement s'imaginer qu'elles sont les véritables ou les principales causes des effets que l'on voit arriver. C'est même le sentiment commun des Philosophes ordinaires : car c'est principalement pour expliquer ces effets, qu'ils pensent qu'il y a des formes substantielles, des qualitez réelles, & d'autres semblables entitez. Que si l'on vient ensuitte à considerer attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne represente quelque chose de divin. Car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité, & l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inferieure, mais d'une véritable divinité, au moins, selon la pensée des Payens, supposé que ce soit l'idée d'une puissance ou d'une cause véritable. On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent, lors qu'on admet des formes, des facultez, des qualitez, des vertus, & des étres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature ; & l'on entre ainsi insensiblement dans le sentiment des Païens par le respect que l'on a pour leur Philosophie. Il est vrai que la foi nous redresse, mais peut-être que l'on peut dire, que si le cœur est chrétien, le fond de l'esprit est Païen. CHAP. III.

De plus, il est difficile de se persuader que l'on ne doive ni craindre ni aimer de véritables puissances, des êtres qui peuvent agir sur nous, qui peuvent nous punir par quelque douleur, ou nous récompenser par quelque plaisir. Et comme l'amour & la crainte sont la véritable adoration, il est encore difficile de se persuader, qu'on ne doive pas les adorer. Tout ce qui peut agir sur nous, comme cause véritable & réelle, est nécessairement au dessus de nous, selon S. Augustin & selon la raison : & selon le même Saint & la même raison, c'est une loi immüable que les choses inferieures servent aux superieures. C'est

pour ces raisons que ce grand Saint reconnoît, * que le corps ne peut agir sur l'ame, * & que rien ne peut être au dessus de l'ame que Dieu.

Dans les saintes Ecritures, lors que Dieu prouve aux Israëlites qu'ils doivent l'adorer, c'est-à-dire qu'ils doivent le craindre & l'aimer, les principales raisons, qu'il apporte, sont tirées de sa puissance pour les recompenser & pour les punir. Il leur represente les bien-faits qu'ils ont reçus de lui, les maux dont il les a châtiez, & qu'il a encore la même puissance. Il leur deffend d'adorer les Dieux des Païens, parce qu'ils n'ont aucune puissance sur eux, & qu'ils ne peuvent leur faire ni bien ni mal. Il veut que l'on n'honore que lui, parce qu'il n'y a que lui qui soit la véritable cause du bien & du mal, & qu'il n'en arrive point dans leur ville selon le Prophete, qu'il ne fasse lui-même: parce que les causes naturelles ne sont point les véritables causes du mal qu'elles semblent nous faire; & que comme c'est Dieu seul qui agit en elles, c'est lui seul qu'il faut craindre & qu'il faut aimer en elles: *soli Deo honor & gloria.*

Enfin ce sentiment, qu'on doit craindre & qu'on doit aimer ce qui peut être véritable cause du bien & du mal, paroît si naturel & si juste, qu'il n'est pas possible de s'en défaire. De sorte que, si l'on suppose cette fausse opinion des Philosophes & que nous tâchons ici de détruire, que les corps qui nous environnent sont les véritables causes des plaisirs & des maux que nous sentons; la raison semble justifier une religion semblable à celles des Païens, & approuver le déreglement universel des meurs.

Il est vrai que la raison n'enseigne pas qu'il faille adorer les oignons & les porraux, par exemple, comme la souveraine divinité, parce qu'ils ne peuvent nous rendre entiérement heureux lorsque nous en avons, ou entiérement malheureux lors que nous n'en avons point. Aussi les Païens ne leur ont jamais rendu tant d'honneur qu'au grand Jupiter, duquel toutes leurs divinitez dépendoient, ou qu'au Soleil

que

* *Ego enim ab animâ hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis: nec ab isto quicquam illam pati arbitror, sed facere de illo & in illo, tanquam subjecto divinitus dominationi suæ* l. 6. mus. c. 5.

* voyez le 34. ch. de S. Augustin, *de quantitate animæ.*

Amos c. 3. 6.

que nos sens nous representent comme la cause universelle, qui donne la vie & le mouvement à toutes choses: & que l'on ne peut s'empêcher de regarder comme la souveraine divinité; si l'on suppose avec les Philosophes Païens, qu'il renferme dans son être les causes véritables de tout ce qu'il semble produire non seulement dans nôtre corps & sur nôtre esprit, mais encore dans tous les êtres qui nous environnent. CHAP. III.

Mais, si l'on ne doit pas rendre un honneur souverain aux porreaux & aux oignons, on peut toûjours leur rendre quelque adoration particuliére: je veux dire qu'on peut y penser, & les aimer en quelque maniere, s'il est vrai qu'ils puissent en quelque sorte nous rendre heureux: on doit leur rendre honneur à proportion du bien qu'ils peuvent faire. Et certainement les hommes, qui écoutent les rapports de leurs sens, pensent que ces légumes sont capables de leur faire du bien: car les Israëlites, par exemple, ne les auroient pas regrettez dans le desert, ils ne se seroient point considerez comme malheureux pour en être privez, s'ils ne se fussent imaginez être en quelque façon heureux par leur jouïssance. Voilà les dereglemens où nous engage la raison, lors qu'elle est jointe aux principes de la Philosophie Païenne, & lors qu'elle suit les impressions des sens.

Afin qu'on ne puisse plus douter de la fausseté de cette miserable Philosophie, & qu'on reconnoisse avec évidence la solidité des principes & la netteté des idées dont on se sert: il est necessaire d'établir clairement les veritez qui sont opposées aux erreurs des anciens Philosophes, & de prouver en peu de mots qu'il n'y a qu'une vraïe cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu: que la nature ou la force de de chaque chose n'est que la volonté de Dieu: que toutes les choses naturelles ne sont point de veritables causes, mais seulement des causes occasionnelles: & quelques autres veritez qui seront des suites de celles-ci.

CHAP. III. Il est évident que tous les corps grands & petits n'ont point la force de se remuër. Une montagne, une maison, une pierre, un grain de sable, enfin le plus petit ou le plus grand des corps que l'on puisse concevoir, n'a point la force de se remüer. Nous n'avons que deux sortes d'idées, idées d'esprits, idées de corps: & ne devant dire que ce que nous concevons, nous ne devons raisonner que suivant ces deux idées. Ainsi puisque l'idée que nous avons de tous les corps, nous fait connoître qu'ils ne se peuvent remuer, il faut conclure que ce sont les esprits qui les remüent. Mais quand on examine l'idée que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison necessaire entre leur volonté & le mouvement de quelque corps que ce soit: on voit au contraire qu'il n'y en a point, & qu'il n'y en peut avoir. On doit donc aussi conclure, si on veut raisonner selon ses lumieres, qu'il n'y a aucun esprit créé qui puisse remüer quelque corps que ce soit comme cause veritable ou principale, de méme que l'on a dit qu'aucun corps ne se pouvoit remüer soi-même.

Mais lors qu'on pense à l'idée de Dieu, c'est à dire d'un être infiniment parfait & par consequent tout-puissant, on connoît qu'il y a une telle liaison entre sa volonté & le mouvement de tous les corps, qu'il est impossible de concevoir qu'il veüille qu'un corps soit mû, & que ce corps ne le soit pas. Nous devons donc dire qu'il n'y a que sa volonté qui puisse remüer les corps, si nous voulons dire les choses comme nous les concevons, & non pas comme nous les sentons. La force mouvante des corps n'est donc point dans les corps qui se remüent, puisque cette force mouvante n'est autre chose que la volonté de Dieu. Ainsi les corps n'ont aucune action, & lors qu'une boule qui se remuë, en rencontre & en meut une autre, elle ne lui communique rien qu'elle ait; car elle n'a pas elle-même l'impression qu'elle lui communique. Cependant une boule est cause naturelle du mouvement qu'elle communique. Une cause

natu-

naturelle n'eſt donc point une cauſe réelle & veritable, mais ſeulement une cauſe occaſionnelle, & qui détermine l'Auteur de la nature à agir de telle & telle maniere, en telle & telle rencontre. CHAP. III.

Il eſt conſtant que c'eſt par le mouvement des corps viſibles ou inviſibles, que toutes choſes ſe produiſent: car l'experience nous apprend que les corps, dont les parties ont plus de mouvement, ſont toûjours ceux qui agiſſent davantage, & qui produiſent plus de changement dans le monde. Toutes les forces de la nature ne ſont donc que la volonté de Dieu. Dieu a créé le monde parce qu'il l'a voulu, *dixit & facta ſunt*: & il remuë toutes choſes, & produit ainſi tous les effets que nous voyons arriver, parce qu'il a voulu auſſi certaines loix ſelon leſquelles les mouvemens ſe communiquent à la rencontre des corps: & parce que ces loix ſont efficaces, elles agiſſent, & les corps ne peuvent agir. Il n'y a donc point de forces, de puiſſances, de cauſes veritables dans le monde matériel & ſenſible, & il n'y faut point admettre de formes, de facultez, & de qualitez réelles pour produire des effets que les corps ne produiſent point, & pour partager avec Dieu la force & la puiſſance qui lui ſont eſſentielles.

Mais non ſeulement les corps ne peuvent être cauſes veritables de quoi que ce ſoit, les eſprits les plus nobles ſont dans une ſemblable impuiſſance. Ils ne peuvent rien connoître, ſi Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien ſentir, ſi Dieu ne les modifie. Ils ne ſont capables de rien vouloir, ſi Dieu ne les agite vers lui. Ils peuvent déterminer l'impreſſion que Dieu leur donne pour lui, vers d'autres objets que lui, je l'avouë, mais je ne ſçai ſi cela ſe peut appeller puiſſance. Si pouvoir pécher eſt une puiſſance, ce ſera une puiſſance que le toutpuiſſant n'a pas, dit quelque part S. Auguſtin. Si les hommes tenoient d'eux-mêmes la puiſſance d'aimer le bien, on pourroit dire qu'ils auroient quelque puiſſance: mais les hommes ne peuvent aimer, que parce que Dieu veut

 qu'ils aiment, & que sa volonté est efficace. Les hommes ne peuvent aimer, que parceque Dieu les pousse sans cesse vers le bien en géneral, c'est à-dire vers lui: car Dieu ne les a créez que pour lui, il ne les conserve jamais sans les tourner & sans les pousser vers lui. Ce ne sont pas eux qui se meuvent vers le bien en géneral, c'est Dieu qui les meut. Ils suivent seulement par un choix entiérement libre cette impression selon la loi de Dieu, où ils la déterminent vers de faux biens selon la loi de la chair, ils ne peuvent la déterminer que par la vûë du bien: car ne pouvant que ce que Dieu leur fait faire, ils ne peuvent aimer que le bien.

Mais quand on supposeroit, ce qui est vrai en un sens, que les esprits ont en eux-mêmes la puissance de connoître la verité & d'aimer le bien, si leurs pensées & leurs volontez ne produisoient rien au dehors, on pourroit toûjours dire qu'ils ne peuvent rien. Or il me paroît tres-certain que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde: car il est évident qu'il n'y a point de liaison necessaire, entre la volonté, que nous avons, par exemple, de remüer nôtre bras, & le mouvement de nôtre bras. Il est vrai qu'il se remuë lors que nous le voulons, & qu'ainsi nous sommes la cause naturelle du mouvement de nôtre bras. Mais les causes naturelles ne sont point de véritables causes, ce ne sont que des causes occasionnelles, qui n'agissent que par la force & l'efficace de la volonté de Dieu, comme je viens d'expliquer.

Car comment pourrions-nous remüer nôtre bras? Pour le remüer il faut avoir des esprits animaux, les envoyer par de certains nerfs, vers de certains muscles pour les enfler & les racourcir: car c'est ainsi que le bras qui y est attaché se remuë, ou selon le sentiment de quelques autres on ne sçait encore comment cela se fait. Et nous voyons que les hommes qui ne sçavent pas seulement s'ils ont des esprits, des nerfs, & des muscles remuënt leur bras, & le remuënt

muënt même avec plus d'addresse & de facilité, que ceux qui sçavent le mieux l'anatomie. C'est donc que les hommes veulent remuër leur bras, & qu'il n'y a que Dieu qui le puisse & qui le sçache remuër. Si un homme ne peut pas renverser une tour, du moins sçait-il bien ce qu'il faut faire pour la renverser: mais il n'y a point d'homme qui sçache seulement ce qu'il faut faire, pour remuër un de ses doits par le moyen des esprits animaux. Comment donc les hommes pourroient-ils remuër leur bras ? Ces choses me paroissent évidentes & à tous ceux qui veulent penser, quoi qu'elles soient peut-être incompréhensibles à tous ceux qui ne veulent que sentir.

Mais non seulement les hommes ne sont point les veritables causes des mouvemens qu'ils produisent dans leur corps, il semble même qu'il y ait contradiction qu'ils puissent l'être. Cause veritable est une cause entre laquelle & son effet l'esprit apperçoit une liaison necessaire, c'est ainsi que je l'entens. Or il n'y a que l'être infiniment parfait, entre la volonté duquel & les effets l'esprit apperçoive une liaison necessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit veritable cause, & qui ait veritablement la puissance de mouvoir les corps. Je dis de plus qu'il n'est pas concevable, que Dieu puisse communiquer aux hommes ou aux Anges la puissance qu'il a de remuër les corps; & que ceux qui prétendent, que le pouvoir que nous avons de remuër nos bras, est une veritable puissance, doivent avouër que Dieu peut aussi donner aux esprits la puissance de créer, d'anéantir, de faire toutes les choses possibles, en un mot qu'il peut les rendre tout-puissans, comme je vas le faire voir.

Dieu n'a pas besoin d'instrument pour agir, il suffit qu'il veüille afin qu'une chose soit, parce qu'il y a contradiction qu'il veüille, & que ce qu'il veut ne soit pas. Sa puissance est donc sa volonté, & communiquer sa puissance c'est communiquer sa volon-

CHAP. III. té. Mais communiquer sa volonté à un homme ou à un Ange, ne peut signifier autre chose, que vouloir que lors qu'un homme ou qu'un Ange voudra qu'un tel corps par exemple soit mû, ce corps soit effectivement mû. Or en ce cas je voi deux volontez qui concourent lors qu'un Ange remuëra un corps, celle de Dieu & celle de l'Ange : & afin de connoître laquelle des deux sera la veritable cause du mouvement de ce corps, il faut sçavoir qu'elle est celle qui est efficace. Il y a une liaison necessaire entre la volonté de Dieu & la chose qu'il veut. Dieu veut en ce cas, que lors qu'un Ange voudra qu'un tel corps soit mû, que ce corps soit mû. Donc il y a une liaison necessaire entre la volonté de Dieu & le mouvement de ce corps : Et par consequent c'est Dieu qui est veritable cause du mouvement de ce corps, & la volonté de l'Ange n'est que cause occasionnelle.

Mais pour le faire voir encore plus clairement, supposons que Dieu veüille qu'il arrive le contraire de ce que voudroient quelques esprits, comme on le peut penser des demons ou de quelques autres esprits qui meritent cette punition, on ne pourroit pas dire en ce cas que Dieu leur communiqueroit sa puissance, puisqu'ils ne pourroient rien faire de ce qu'ils souhaiteroient. Cependant les volontez de ces esprits seroient des causes naturelles des effets qui se produiroient. Tels corps ne seroient mûs à droite, que parce que ces esprits voudroient qu'ils fussent mûs à gauche : & les desirs de ces esprits détermineroient la volonté de Dieu à agir, comme nos volontez de remuër les parties de nôtre corps, déterminent la premiére cause à les remuër. De sorte que toutes les volontez des esprits ne sont que des causes occasionnelles.

Que si aprés toutes ces raisons, l'on vouloit encore soûtenir que la volonté d'un Ange qui remuëroit quelque corps, seroit une veritable cause, & non pas une cause occasionnelle ; il est évident que ce même Ange pouroit être veritable cause de la créa-

création & de l'anéantiſſement de toutes choſes. Car Dieu lui pouroit communiquer ſa puiſſance de créer & d'anéantir les corps, comme celle de les remuër, s'il vouloit que les choſes fuſſent créées & anéanties, en un mot s'il vouloit que toutes choſes arrivaſſent comme l'Ange le ſouhaiteroit, de même qu'il a voulu que les corps fuſſent mûs comme l'Ange le voudroit. Si l'on prétend donc pouvoir dire qu'un Ange & qu'un homme ſoient veritablement moteurs, à cauſe que Dieu remuë les corps lors qu'ils le ſouhaitent: il faut dire auſſi qu'un homme & qu'un Ange peuvent être veritablement createurs, puiſque Dieu peut créer des êtres lors qu'ils le voudront. Peutêtre même qu'on pouroit dire que les plus vils des animaux ou que la matiére toute ſeule ſeroit effectivement cauſe de la création de quelque ſubſtance, ſi l'on ſuppoſoit comme les Philoſophes, qu'à l'exigence de la matiére Dieu produiſiſt les formes ſubſtantielles. Enfin parce que Dieu a reſolu de toute éternité de créer en certains tems certaines choſes, on pourroit dire auſſi que ces tems ſeroient cauſes de la création de ces êtres: de même qu'on prétend qu'une boule qui en rencontre une autre eſt la veritable cauſe du mouvement qu'elle lui communique; à cauſe que Dieu a voulu par ſa volonté generale qui fait l'ordre de la nature, que lors que deux corps ſe rencontreroient, il ſe fiſt une telle & telle communication de mouvement.

Il n'y a donc qu'un ſeul vrai Dieu & qu'une ſeule cauſe qui ſoit veritablement cauſe: & l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précéde un effet en ſoit la veritable cauſe. Dieu ne peut même communiquer ſa puiſſance aux créatures, ſi nous ſuivons les lumiéres de la raiſon: il n'en peut faire de veritables cauſes: il n'en peut faire des dieux. Mais quand il le pouroit, nous ne pouvons concevoir pourquoi il le voudroit. Corps, eſprits, pures intelligences, tout cela ne peut rien. C'eſt celui qui a fait les eſprits qui les éclaire & qui les agite. C'eſt celui qui a créé le

CHAP. III.

ciel & la terre, qui en regle les mouvemens. Enfin c'est l'Auteur de nôtre être qui exécute nos volontez, *semel jussit, semper paret.* Il remuë même nôtre bras lors que nous nous en servons contre ses ordres, car il se plaint par ses Prophetes que nous le faisons servir à nos desirs injustes & criminels.

Toutes ces petites divinitez des Païens, & toutes ces causes particulieres des Philosophes ne sont que des chiméres que le malin esprit tâche d'établir pour ruïner le culte du vrai Dieu. Ce n'est point la Philosophie que l'on a reçûë d'Adam qui apprend ces choses, c'est celle que l'on a reçuë du serpent, car depuis le peché l'esprit de l'homme est tout païen. C'est cette Philosophie qui jointe aux erreurs des sens, a fait adorer le Soleil, & qui est encore aujourd'hui la cause universelle du déréglement de l'esprit & de la corruption du cœur des hommes. Pourquoi disent-ils par leur actions, & quelquefois même par leurs paroles, n'aimerons-nous par les corps, puisque les corps sont capables de nous combler de plaisirs ? Et pourquoi se mocque-t-on des Israëlites qui regretroient les choux & les oignons de l'Egypte; puisqu'ils étoient effectivement mal-heureux, étant privez de ce qui pouvoit les rendre en quelque maniére heureux ? Mais la Philosophie que l'on appelle nouvelle, que l'on représente comme un spectre pour effaroucher les esprits foibles, que l'on méprise & que l'on condamne sans l'entendre: la Philosophie nouvelle dis-je, puis qu'on se plaît à l'appeller ainsi, ruïne toutes les raisons des libertins par l'établissement du plus grand de ses principes, qui s'accorde parfaitement avec le * premier principe de la religion Chrétienne, qu'il ne faut aimer & craindre qu'un Dieu, puisqu'il n'y a qu'un Dieu qui nous puisse rendre heureux.

Car si la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, cette Philosophie nous fait connoître qu'il n'y a qu'une veritable cause. Si la religion nous apprend que toutes les divinitez du Paganisme ne sont

* *Hæc est religio Christiana, fratres mei, quæ prædicatur per universum mundum horrentibus inimicis, & ubi vincuntur murmurantibus, ubi præ-*

CHAP. III.

ſont que des pierres & des métaux ſans vie & ſans mouvement, cette Philoſophie nous découvre auſſi que toutes les cauſes ſecondes ou toutes les divinitez de la Philoſophie, ne ſont que de la matiére & des volontez inefficaces. Enfin ſi la religion nous apprend qu'il ne faut point fléchir le genoüil devant des Dieux qui ne ſont point Dieux, cette Philophie nous apprend auſſi que nôtre imagination & nôtre eſprit ne doivent point s'abbattre devant la grandeur & la puiſſance imaginaire des cauſes qui ne ſont point cauſes: qu'il ne faut ni les aimer ni les craindre: qu'il ne faut point s'en occuper: qu'il ne faut penſer qu'à Dieu ſeul: voir Dieu en toutes choſes: adorer Dieu en toutes choſes: craindre & aimer Dieu en toutes choſes.

Mais ce n'eſt pas-là l'inclination de quelques Philoſophes, ils ne veulent point voir Dieu, ils ne veulent point penſer à Dieu: car depuis le péché il y a une ſecrette oppoſition entre l'homme & Dieu. Ils prennent plaiſir à ſe fabriquer des Dieux à leur fantaiſie, & ils aiment & craignent volontiers les fictions de leur imagination, comme les Païens les ouvrages de leurs mains. Ils ſont ſemblables aux enfans qui tremblent devant leurs compagnons aprés les avoir barboüillez. Ou ſi l'on veut une comparaiſon plus noble, quoi qu'elle ne ſoit peut-être pas ſi juſte, ils reſſemblent à ces fameux Romains qui avoient de la crainte & du reſpect pour les fictions de leur eſprit, & qui adoroient ſottement leurs Empereurs aprés avoir laſché l'aigle dans leurs Apothéoſes.

valent ſævientibus, hæc eſt religio Chriſtiana ut COLATUR UNUS DEUS NON MULTI DII, QUIA NON FACIT ANIMAM BEATAM NISI UNUS DEUS. Aug. Tr. 23. *in Joan.*

CHA-

CHAP. IV.

CHAPITRE IV.

Explication de la ſeconde partie de la regle generale. Que les Philoſophes ne l'obſervent point, & que Monſieur Deſcartes l'a fort exactement obſervée.

ON vient de faire voir dans quelles erreurs on eſt capable de tomber, lorſqu'on raiſonne ſur les idées fauſſes & confuſes des ſens, & ſur les idées vagues & indéterminées de la pure Logique. Par là, l'on reconnoît aſſez que pour conſerver l'évidence dans ſes perceptions, il eſt abſolument néceſſaire d'obſerver exactement la regle que nous venons de preſcrire, d'examiner qu'elles ſont les idées claires & diſtinctes des choſes, afin de ne raiſonner que ſuivant ces idées.

Dans cette même regle generale qui regarde le ſujet de nos études, il y a encore cette circonſtance à bien remarquer: ſçavoir que nous devons toûjours commencer par les choſes les plus ſimples & les plus faciles, & nous arrêter même long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus compoſées, & des plus difficiles. Car ſi l'on ne doit raiſonner que ſur des idées diſtinctes, pour conſerver toûjours l'évidence dans ſes perceptions; il eſt clair qu'il ne faut jamais paſſer à la recherche des choſes compoſées, avant que d'avoir examiné avec beaucoup de ſoin & s'être rendu fort familiéres les ſimples dont elles dépendent: puiſque les idées des choſes compoſées ne ſont point claires & ne peuvent l'être, lors qu'on ne connoît que confuſément & qu'imparfaitement les plus ſimples, qui les compoſent.

On connoît les choſes imparfaitement, lors qu'on n'eſt point aſſuré que l'on en a conſideré toutes les parties: & on les connoît confuſément, lors qu'elles ne ſont point aſſez familiéres à l'eſprit, quoi

que

que l'on ſoit aſſuré que l'on en a conſideré toutes les parties. Lorſqu'on ne les connoît qu'imparfaitement, on ne fait que des raiſonnemens vrai-ſemblables. Lorſqu'on les apperçoit confuſément ; il n'y a point d'ordre ni de lumiere dans les déductions : on ne ſçait ſouvent où l'on eſt, & où l'on va. Mais lorſqu'on les connoît imparfaitement & confuſément tout enſemble, ce qui eſt le plus ordinaire ; on ne ſçait jamais clairement ni ce qu'on recherche, ni les moyens de le rencontrer. De ſorte qu'il eſt abſolument neceſſaire de garder inviolablement cet ordre dans ſes études. *De commencer toûjours par les choſes les plus ſimples, en examiner toutes les parties, & ſe les rendre familieres avant que de paſſer aux plus compoſées dont elles dépendent.*

Chap. IV.

Mais cette regle ne s'accorde point avec l'inclination des hommes, ils ont naturellement du mépris pour tout ce qui paroît facile ; & leur eſprit qui n'eſt pas fait pour un objet borné & qu'il ſoit aiſé de comprendre, ne peut s'arrêter long-tems à la conſideration de ces idées ſimples, qui n'ont point le caractére de l'infini pour lequel ils ſont faits. Ils ont au contraire, & par la même raiſon, beaucoup de reſpect & d'empreſſement pour les choſes grandes & qui tiennent de l'infini, & pour celles qui ſont obſcures & myſtérieuſes. Ce n'eſt pas qu'ils aiment les tenebres, mais c'eſt qu'ils eſperent trouver dans les ténébres un bien & une verité capable de les ſatisfaire.

La vanité donne auſſi beaucoup de branle aux eſprits pour les jetter d'abord dans le grand & l'extraordinaire ; & une ſotte eſperance de bien rencontrer les y fait courir. L'expérience apprend que la connoiſſance la plus exacte des choſes ordinaires ne donne point de réputation dans le monde, & que la connoiſſance des choſes peu communes, quelque confuſe & imparfaite qu'elle puiſſe être, attire toûjours l'eſtime & le reſpect de ceux qui ſe font volontiers une haute idée de ce qu'ils n'entendent pas. Et cette expérience détermine tous ceux, qui ſont

plus

plus ſenſibles à la vanité qu'à la vérité, (qui ſont certainement le plus grand nombre) à une recherche aveugle de ces connoiſſances ſpécieuſes & imaginaires de tout ce qui eſt grand, rare & obſcur.

Combien de gens rejettent la Philoſophie de M. Deſcartes par cette plaiſante raiſon que les principes en ſont trop ſimples & trop faciles. Il n'y a point de termes obſcurs & myſterieux dans cette Philoſophie : des femmes & des perſonnes qui ne ſçavent ni grec ni latin, ſont capables de l'apprendre: il faut donc que ce ſoit peu de choſe, & il n'eſt pas juſte que de grands genies s'y appliquent. Ils s'imaginent que des principes ſi clairs & ſi ſimples ne ſont pas aſſez féconds, pour expliquer les effets de la nature qu'ils ſuppoſent obſcure, & embaraſſée. Ils ne voyent point d'abord l'uſage de ces principes, qui ſont trop ſimples & trop faciles pour arrêter leur attention, autant de tems qu'il en faut pour en reconnoître l'uſage & l'étenduë. Ils aiment donc mieux expliquer des effets, dont ils ne comprennent point la cauſe, par des principes qu'ils ne conçoivent point, & qu'il eſt abſolument impoſſible de concevoir, que par des principes ſimples & intelligibles tout-enſemble. Car ces Philoſophes expliquent des choſes obſcures par des principes qui ne ſont pas ſeulement obſcurs, mais entiérement incomprehenſibles.

Lors que quelques perſonnes prétendent expliquer par des principes clairs & connus de tout le monde des choſes extrêmement embaraſſées, il eſt facile de voir s'ils y reüſſiſſent, parce que, ſi l'on conçoit bien ce qu'ils diſent, l'on peut reconnoître s'ils diſent vrai. Ainſi les faux ſçavans ne trouvent point leur compte, & ne ſe font point admirer comme ils le ſoûhaitent, lors qu'ils ſe ſervent de principes intelligibles : parce que l'on reconnoît évidemment qu'ils ne diſent rien. Mais, lors qu'ils ſe ſervent de principes inconnus, & qu'ils parlent des choſes fort compoſées, comme s'ils en connoiſſoient exactement tous les rapports, on les admire, parce

ce qu'on ne conçoit point ce qu'ils disent, & que nous avons naturellement du respect pour ce qui passe nôtre intelligence.

Or comme les choses obscures & incomprehensibles semblent mieux se lier les unes avec les autres, que les choses obscures avec celles qui sont claires & intelligibles, les principes incompréhensibles sont d'un plus grand usage, que les principes intelligibles dans les questions tres-composées. Il n'y a rien de si difficile dont les Philosophes & les Médecins ne rendent raison en peu de mots par leurs principes : car leurs principes étant encore plus incomprehensibles que toutes les questions que l'on peut leur faire, lors qu'on suppose ces principes pour certains, il n'y a point de difficulté qui puisse les embarasser.

Ils répondent par exemple hardiment & sans hésiter à ces questions obscures ou indéterminées : D'où vient que le Soleil attire les vapeurs: Que le Quinquina arrête la fiévre quatre, Que la rhubarbe purge la bille, & le sel polycreste les phlegmes, & à d'autres questions semblables. Et la plûpart des hommes sont assez satisfaits de leurs réponses, parce que l'obscur & l'incomprehensible s'accommode bien l'un avec l'autre. Mais les principes incomprehensibles ne s'accommodent pas facilement avec les questions que l'on expose clairement, & qu'il est facile de résoudre ; parce qu'on reconnoît évidemment qu'ils ne signifient rien. Les Philosophes ne peuvent par leurs principes expliquer, comment des chevaux tirent un chariot : comment la poussiere arrête une montre : comment le tripoli nettoye les métaux, & les brosses les habits. Car ils se rendroient ridicules à tout le monde, s'ils supposoient un mouvement d'attraction & des facultez *attractrices*, pour expliquer d'où vient que les chariots suivent les chevaux qui y sont attelez & une faculté *déterstive* dans des brosses pour néttoyer des habits, & ainsi des autres questions. De sorte que leurs grands principes ne sont utiles que pour les questions obscures, parce qu'ils sont incomprehensibles. Il

CHAP. IV.

Il ne faut donc point s'arrêter à aucun de tous ces principes, que l'on ne connoît point clairement & évidemment, & que l'on peut penser que quelques nations ne reçoivent pas. Il faut considerer avec attention les idées que l'on a d'étenduë, de figure, & de mouvement local, & les rapports que ces choses ont entr'elles. Si on conçoit distinctement ces idées, & si on les trouve si claires qu'on soit persuadé que toutes les nations les ont reçûës dans tous les tems, il faut s'y arrêter & en examiner tous les rapports: mais si on les trouve obscures ; il en faut chercher d'autres, si l'on en peut trouver. Car, si pour raisonner sans crainte de se tromper, il est nécessaire de conserver toûjours l'évidence dans ses perceptions, il ne faut raisonner que sur des idées claires & sur leurs rapports clairement connus.

Pour considerer par ordre les propriétez de l'étenduë, il faut, comme a fait M. Descartes, commencer par leurs rapports les plus simples, & passer des plus simples aux plus composez, non seulement parce que cette maniére est naturelle, & qu'elle aide l'esprit dans ces operations, mais encore parce que Dieu agissant toûjours avec ordre, & par les voies les plus simples, cette maniére d'examiner nos idées & les rapports nous fera mieux connoître ses ouvrages. Et si l'on considere que les rapports les plus simples sont toûjours ceux qui se présentent les premiers à l'imagination, lors qu'elle n'est point déterminée à penser plûtôt à une chose qu'a une autre ; on reconnoîtra qu'il suffit de regarder les choses avec attention & sans préoccupation, pour entrer dans cet ordre que nous prescrivons & pour découvrir des veritez tres-composées, pourvû qu'on ne veüille point courir trop vîte d'un sujet à un autre.

Si l'on considere donc avec attention l'étenduë, on conçoit sans peine qu'une partie peut être separée d'une autre, c'est-à-dire que l'on conçoit sans peine le mouvement local, & que ce mouvement local pro-

produit une figure dans l'un & dans l'autre des corps qui sont mûs. De tous les mouvemens le plus simple & le premier qui se présente à l'imagination, c'est le mouvement en ligne droite. Supposé donc qu'il y ait quelque partie d'étenduë qui se meuve par un mouvement en ligne droite, il est nécessaire que celle, qui se trouve dans le lieu où cette premiere étenduë se va rendre, se meuve circulairement pour prendre la place que l'autre quitte, & ainsi qu'il se fasse un mouvement circulaire. Que si l'on conçoit une infinité de mouvemens en ligne droite dans une infinité de semblables parties de cette étenduë immense que nous considerons, il est encore necessaire que tous ces corps s'empéchant les uns les autres conspirent tous par leur mutüelle action & réaction, je veux dire par la mutüelle communication de tous leurs mouvemens particuliers, à se mouvoir par un mouvement circulaire.

Cette premiére considération des rapports les plus simples de nos idées, nous fait déja reconnoître la nécessité des tourbillons de M. Descartes: que leur nombre sera d'autant plus grand que les mouvemens en ligne droite de toutes les parties de l'étenduë, ayant été plus contraires les uns aux autres ils auront eu plus de difficulté à s'accommoder d'un même mouvement: & que de tous ces tourbillons ceux-là seront les plus grands où il y aura plus de parties qui auront conspiré au même mouvement, ou dont les parties auront eu plus de force pour continuër leur mouvement en ligne droite.

Mais il faut prendre garde à ne pas dissiper ni fatiguer son esprit, en s'appliquant inutilement au nombre infini & à la grandeur immense des tourbillons. Il faut d'abord s'arrêter quelque tems à quelqu'un de ces tourbillons, & rechercher par ordre & avec attention tous les mouvemens de la matiére qu'il renferme, & toutes les figures dont toutes les parties de cette matiére se doivent revêtir.

Comme il n'y a que le mouvement en ligne droite

qui ſoit ſimple, il faut d'abord conſidérer ce mouvement, comme celui ſelon lequel tous les corps tendent ſans ceſſe à ſe mouvoir, puiſque Dieu agit toûjours ſelon les voies les plus ſimples, & qu'en effet les corps ſe meuvent circulairement, que parce qu'ils trouvent des oppoſitions continuelles dans leurs mouvemens directs. Ainſi tous les corps n'étant pas d'une égale grandeur, & ceux qui ſont les plus grands ayant plus de force à continuer leur mouvement en ligne droite que les autres; on conçoit facilement que les plus petits de tous les corps doivent être vers le centre du tourbillon, & les plus grands vers la circonférence: puiſque les lignes, que l'on conçoit être décrites par les mouvemens des corps qui ſont à la circonférence, approchent plus de la droite que celles que décrivent les corps qui ſont proche du centre.

Si l'on penſe de nouveau que chaque partie de cette matiére n'a pû ſe mouvoir d'abord & trouver ſans ceſſe quelque oppoſition à ſon mouvement, ſans s'arrondir & ſans rompre ſes angles; on reconnoîtra facilement que toute cette étenduë ne ſera encore compoſée que de deux ſortes de corps: De boules rondes qui tournent ſans ceſſe ſur leur centre en pluſieurs façons différentes, & qui outre leur mouvement particulier ſont encore emportées par le mouvement commun du tourbillon: & d'une matiére tres-fluide & tres-agitée, qui aura été engendrée par le froiſſement des boules dont on vient de parler. Outre le mouvement circulaire commun à toutes les parties du tourbillon cette matiére ſubtile aura encore un mouvement particulier en ligne preſque droite du centre du tourbillon vers la circonférence, par les intervalles des boules qui leur laiſſent le paſſage libre: de ſorte que leur mouvement compoſé de ces mouvemens ſera en ligne ſpirale. Cette matiére fluide que M. Deſcartes appelle le *premier élement*, étant diviſée en des parties beaucoup plus petites, & qui ont beaucoup moins de force pour continuër leur mou-

mouvement en ligne droite que les boules ou le *ſecond élement*; il eſt évident que ce premier élement doit être dans le centre du tourbillon, & dans les intervalles qui ſont entre les parties du ſecond & que les parties du ſecond doivent remplir le reſte du tourbillon, & approcher de ſa circonférence à proportion de la groſſeur ou de la force qu'elles ont pour continuër leur mouvement en ligne droite. Quant à la figure de tout le tourbillon, on ne peut douter par les choſes qu'on vient de dire, que l'éloignement d'un Pole à l'autre ne ſoit bien plus petit que la ligne qui traverſe l'équateur *. Et ſi l'on conſidére que les tourbillons s'environnent les uns les autres & ſe preſſent inégalement, on verra encore clairement que leur équateur eſt une ligne courbe irréguliere & qui peut approcher de l'ellipſe.

* Par *équateur* j'entens la ligne courbe la plus grande que la matiére du tourbillon décrive.

Voila les choſes qui ſe préſentent naturellement à l'eſprit, lors que l'on conſidére avec attention ce qui doit arriver aux parties de l'étenduë, qui tendent ſans ceſſe à ſe mouvoir en ligne droite, c'eſt-à-dire par le plus ſimple de tous les mouvemens. Si l'on veut maintenant ſuppoſer une choſe qui ſemble tres-digne de la ſageſſe & de la puiſſance de Dieu, ſçavoir, qu'il a formé tout d'un coup l'univers dans le même état que ſes parties ſe ſeroient arrangées avec le tems ſelon les voyes les plus ſimples, & qu'il les conſerve auſſi par mêmes loix naturelles: en un mot ſi l'on veut faire application de nos penſées avec les objets que nous voyons; on pourra juger que le Soleil eſt le centre du tourbillon: que la lumiére corporelle qu'il repand de tous côtez, n'eſt autre choſe que l'effort continuel des petites boules, qui tendent à s'éloigner du centre du tourbillon; & que cette lumiére doit ſe communiquer en un inſtant par des eſpaces immenſes, parce que tout étant plein de ces boules, on ne peut en preſſer une qu'on ne preſſe toutes les autres qui lui ſont oppoſées.

On pourra encore déduire, de ce que je viens de dire, pluſieurs autres conſéquences: car les princi-

CHAP. IV.

pes les plus simples sont les plus féconds pour expliquer les ouvrages de celui qui agit toûjours selon les voies les plus simples. Mais on a besoin de considérer encore certaines choses qui doivent arriver à la matiére. Nous devons donc penser qu'il y a plusieurs tourbillons semblables à celui que nous venons de décrire en peu de paroles : que les centres de ces tourbillons sont les étoiles, lesquelles sont autant de Soleils : que les tourbillons s'environnent les uns les autres, & qu'il sont rangez de telle maniére qu'ils se nuisent le moins qu'il se peut dans leurs mouvemens : mais que les choses n'ont pû en venir là, que les plus foibles des tourbillons n'ayent été entraînez & comme engloutis par les plus forts.

Pour comprendre ceci, il n'y a qu'à penser que le premier élement, qui est dans le centre d'un tourbillon, peut s'échapper & s'échappe sans cesse par les intervalles des boules vers la circonférence du même tourbillon ; & que dans le tems que ce centre ou cette étoile se vuide par son équateur, il doit y rentrer d'autre premier élement par ses poles : car cette étoile ne ses poles ne se peut vuider d'un côté qu'elle ne se remplisse de l'autre, puisqu'il n'y a point de vuide dans l'étenduë. Mais comme il peut y avoir une infinité de causes, qui peuvent empêcher qu'il n'entre beaucoup du premier élement dans cette étoile dont nous parlons ; il est nécessaire que les parties du premier élement qui sont obligées de s'y arrêter, s'accommodent pour se mouvoir dans un même sens. C'est ce qui fait qu'ils s'attachent & se lient les unes aux autres, & qu'ils forment des taches, qui s'épaississent en croûtes, couvrent peu à peu ce centre, & font du plus subtil & du plus agité de tous les corps, une matiere solide & grossiére. C'est cette matiére grossiere que M. Descartes appelle le *troisiéme element* ; & il faut remarquer que comme elle est engendrée du premier dont les figures sont infinies, elle doit être revétuë d'une infinité de formes differentes.

Cette

Cette étoile ainsi couverte de taches & de croûtes, CHAP. & devenuë comme les autres planétes, n'a plus la force IV. de soûtenir & de défendre son tourbillon contre l'effort continuel de ceux qui l'environnent. Ce tourbillon diminuë donc peu à peu. La matiére qui le compose se répand de toutes parts : & le plus fort des tourbillons d'alentour en entraîne la plus grande partie, & envelope enfin la Planéte qui en est le centre. Cette Planete se trouvant tout en entourée de la matiére de ce grand tourbillon, elle y nage en conservant, avec quelque peu de la matiére de son tourbillon, le mouvement circulaire qu'elle avoit auparavant : & elle y prend enfin une situation, qui la met en équilibre avec un egal volume de la matiére dans laquelle elle nage. Si elle a peu de solidité & de grandeur, elle descend fort proche du centre du tourbillon qui l'a enveloppée : parce qu'ayant peu de force pour continuër son mouvement en ligne droite, elle doit se placer dans l'endroit de ce tourbillon, où un égal volume du second élement a autant de force qu'elle pour s'éloigner du centre ; car elle ne peut être en équilibre qu'en cet endroit. Si cette Planéte est plus grande ou plus solide, elle doit se mettre en équilibre dans un lieu plus éloigné du centre du tourbillon. Et enfin s'il n'y a dans le tourbillon aucun lieu, où un égal volume de sa matiére ait autant de solidité que cette Planéte, & par conséquent autant de force pour continuër son mouvement en ligne droite, à cause que cette Planéte sera peut-être fort grande & couverte de croûtes fort solides & fort épaisses ; elle ne poura s'arrêter dans ce tourbillon, puisqu'elle ne poura s'y mettre en équilibre avec la matiére qui le compose. Cette Planéte passera donc dans les autres tourbillons, & si elle n'y trouve point son équilibre, elle ne s'y arrêtera point aussi. De sorte qu'on la verra quelquefois passer comme les Cométes, lors qu'elle sera dans nôtre tourbillon & assez proche de nous pour cela ; & l'on ne la reverra de long-tems, lors

CHAP. IV. qu'elle ſera dans les autres tourbillons ou dans l'extrémité du nôtre.

Si l'on penſe maintenant qu'un ſeul tourbillon par ſa grandeur, par ſa force & par ſa ſituation avantageuſe, peut miner peu à peu, envelopper & entraîner enfin pluſieurs tourbillons, & des tourbillons-même qui en auroient ſurmonté quelques autres; il ſera néceſſaire que les Planétes, qui ſe ſeront faites dans les centres de ces tourbillons, étant entrées dans le grand tourbillon qui les aura vainçuës, s'y mettent en équilibre avec un égal volume de la matiére dans laquelle elles nagent. De ſorte que ſi ces Planétes ſont inégales en ſolidité, elles ſeront dans une diſtance inégale du centre du tourbillon dans lequel elles nageront. Et s'il ſe trouve que deux Planétes ayent à-peu prés la même force pour continuër leur mouvement en ligne droite, ou qu'une Planéte entraine dans ſon petit tourbillon une ou pluſieurs autres plus petites Planétes qu'elle aura vaincuës ſelon nôtre maniére de concevoir la formation des choſes; alors ces petites Planétes tourneront autour de la plus grande, tandis que la plus grande tournera ſur ſon centre : & toutes ces Planétes ſeront emportées par le mouvement du grand tourbillon dans une diſtance preſque égale de ſon centre.

Nous ſommes obligez en ſuivant les lumiéres de la raiſon d'arranger ainſi les parties qui compoſent le monde, que nous imaginons ſe former par les voies les plus ſimples. Car tout ce qu'on vient de dire, n'eſt appuyé que ſur l'idée que l'on a de l'étenduë, dont on a ſuppoſé que les parties tendent à ſe mouvoir par le mouvement le plus ſimple, qui eſt le mouvement en ligne droite. Et lors que nous examinons par les effets, ſi nous ne nous ſommes point trompez en voulant expliquer les choſes par leurs cauſes, nous ſommes comme ſurpris de voir que les phénoménes des corps celeſtes s'accommodent parfaitement avec ce qu'on vient de dire. Car nous

voyons

voyons que toutes les Planétes qui sont au milieu d'un petit tourbillon, tournent sur leur propre centre comme le Soleil: qu'elles nagent toutes dans le tourbillon du Soleil & autour du Soleil: que les plus petites ou les moins solides sont les plus proches du Soleil; & les plus solides, les plus éloignées: & qu'il y en a aussi, comme les cométes, qui ne peuvent demeurer dans le tourbillon du Soleil: Enfin qu'il y a plusieurs Planétes, qui en ont encore plusieurs autres petites qui tournent autour d'elles comme la Lune autour de la terre. Jupiter en a quatre, & Saturne trois. Peut-être même que Saturne en a un si grand nombre de si petites, qu'elles font le même effet qu'une cercle continu, qui semble n'avoir point d'épaisseur à cause de son grand éloignement. Ces Planétes étant les plus grandes que nous voyions, on peut les considerer comme ayant été engendrées de tourbillons assèz grands pour en avoir vaincu d'autres avant que d'avoir été envelopées dans le tourbillon où nous sommes.

Toutes ces Planétes tournent sur leur centre, la Terre en 24. heures, Mars en vingt-cinq ou environ, Jupiter en dix heures ou environ, &c. Elles tournent autour du Soleil, Mercure qui en est la plus proche, environ en quatre mois: Saturne qui en est la plus éloignée, environ en trente années; & celles qui sont entre deux, en plus ou moins de tems, mais non pas tout-à-fait dans la proportion de leur distance. Car toute la matiére dans laquelle elles nagent, fait son tour plus vîte lorsqu'elle est plus proche du Soleil, parce que la ligne de son mouvement est plus petite. Lorsque Mars est opposé au Soleil il est assez proche de la terre, & il en est extrémement éloigné lorsqu'il lui est joint. Il en est de même des Planétes superieures Jupiter & Saturne, car les inférieures comme Mercure & Venus ne sont jamais opposées au Soleil à proprement parler. Les Lignes que toutes les Planétes semblent décrire autour de la Terre, ne sont point des cercles, mais elles

CHAP. IV. approchent fort des ellipſes, & toutes ces ellipſes, paroiſſent fort differentes à cauſe des differentes ſituations des Planettes à nôtre égard. Enfin tout ce qu'on remarque dans les Cieux avec certitude touchant le mouvement des Planétes, s'accommode parfaitement avec ce que l'on vient de dire de leur formation ſuivant les voies les plus ſimples.

Pour les étoiles fixes, l'expérience apprend qu'il y en a qui diminüent & qui diſparoiſſent entiérement, & qu'il y en a auſſi qui paroiſſent toutes nouvelles, & dont l'éclat & la grandeur augmentent beaucoup. Elles augmentent ou diminuënt à meſure que les tourbillons, dont elles ſont les centres, reçoivent plus ou moins du premier élement. On ceſſe de les voir, lorſqu'il s'y forme des taches & des croûtes: & l'on commence à les découvrir, lorſque ces taches qui en empêchent l'éclat, ſe diſſipent entiérement. Toutes ces étoiles gardent entr'elles à-peu-prés la même diſtance; puiſqu'elles ſont les centres des tourbillons, & qu'elles ne ſont point entraînées tant qu'elles reſiſtent aux autres tourbillons, ou qu'elles ſont étoiles. Elles ſont toutes éclatantes comme de petits Soleils, parce qu'elles ſont comme lui les centres de quelques tourbillons, qui ne ſont point encore vaincus. Elles ſont toutes inégalement diſtantes de la Terre, quoiqu'elles paroiſſent aux yeux comme attachées à une voûte: car ſi l'on n'a point encore remarqué la parallaxe des plus proches avec les plus éloignées, par la differente ſituation de la terre de ſix mois en ſix mois, c'eſt que cette difference de ſituation n'eſt pas aſſez grande, à cauſe de l'éloignement où nous ſommes des étoiles, pour rendre cette parallaxe ſenſible. Peut-être que par le moyen des téleſcopes on en pourra remarquer quelque peu. Enfin tout ce qu'on peut obſerver dans les étoiles par l'uſage des ſens & par l'expérience, n'eſt point différent de ce qu'on vient de découvrir par l'eſprit, en examinant les rapports les

plus

plus naturels qui se trouvent entre les parties & les mouvemens de l'étenduë. CHAP. IV.

Si l'on veut examiner la nature des corps qui sont ici bas, il faut d'abord se représenter que le premier élément étant composé d'un nombre infini de figures differentes, les corps, qui auront été formez par l'assemblage des parties de cet élement, seront de plusieurs sortes. Il y en aura dont les parties seront branchuës : d'autres dont elles seront longues : d'autres dont elles seront comme rondes, mais irrégulieres en toutes façons. Si leurs parties branchuës sont asséz grosses ils seront durs, mais fléxibles & sans ressort, comme l'or : si leurs parties sont moins grosses, ils seront moûs ou fluides, comme les gommes, les graisses, les huiles : mais si leurs parties branchuës sont extrémement délicates, ils seront semblables à l'air. Si les parties longues des corps sont grosses & inflexibles, ils seront piquans, incorruptibles, faciles à dissoudre, comme les sels : si ces mêmes parties longues sont fléxibles, ils seront insipides, comme les eaux: s'ils ont des parties grossiéres, & irregulieres en toutes façons, ils seront semblables à la terre, & aux pierres. Enfin il y aura des corps de plusieurs différentes natures, & il n'y en aura pas deux qui soient entiérement semblables, parce que le premier element est capable d'une infinité de figures, & que toutes ces figures ne se conbineront jamais de la même maniére en deux differens corps. Quelques figures qu'ayent ces corps, s'ils ont des pores assez grands pour laisser passer le second élement en tous sens, ils seront transparens, comme l'air, l'eau, le verre, &c. Quelques figures qu'ayent ces corps, si le premier élement en environne entiérement quelques parties, & les agite assez fort & assez promptement pour repousser le second élement de tous côtez, ils seront lumineux, comme la flamme. Si ces corps repoussent tout le second élement qui les choque, ils seront tres-blancs : s'ils le reçoivent sans le

CHAP. IV. repouſſer, ils ſeront tres-noirs:enfin, s'ils le repouſſent par diverſes ſecouſſes ou vibrations, ils paroîtront de differentes couleurs.

Quant à leur ſituation les plus peſans ou les moins legers, c'eſt-à-dire ceux qui auront moins de force pour continuër leur mouvement en ligne droite, ſeront les plus proches du centre, comme les metaux. La terre, l'eau, l'air, en ſeront plus éloignez: & tous les corps garderont la ſituation où nous les voyons, parce qu'ils doivent s'être placez d'autant plus loin du centre de la terre qu'ils ont plus de mouvement.

Et l'on ne doit pas être ſurpris ſi je dis preſentement, que les métaux ont moins de force pour continuër leur mouvement en ligne droite que la terre; l'eau, & d'autres corps encore moins ſolides; quoique j'aïe dit auparavant que les corps les plus ſolides ont plus de force à continuër leur mouvement en ligne droite que les autres. Car la raiſon pour laquelle les métaux ont moins de force pour continuër de ſe mouvoir que de la terre ou des pierres, c'eſt que les métaux ont beaucoup moins de mouvement: puiſqu'il eſt toûjours vrai que deux corps inégaux en ſolidité étant mûs d'une égale viteſſe, le plus ſolide a plus de force pour aller en la ligne droite, parce qu'alors le plus ſolide a plus de mouvement, & que c'eſt le mouvement qui fait la force.

Et ſi l'on veut ſçavoir la raiſon, pourquoi vers les centres des tourbillons, les corps groſſiers ſont peſants, & qu'ils ſont legers quand ils en ſont éloignez; on doit penſer que les corps groſſiers reçoivent leur mouvement de la matiére ſubtile qui les environne & dans laquelle ils nagent. Or cette matiére ſubtile ſe meut actuellement en ligne circulaire, & tend ſeulement à ſe mouvoir en ligne droite, & elle communique au corps groſſiers qu'elle tranſporte dans ſon cours ce mouvement circulaire, ſans leur communiquer ſon effort pour s'éloigner en ligne droite, qu'autant que cet effort eſt une ſuite du mou-

mouvement qu'elle leur communique: Car on doit prendre garde que les parties de la matiére subtile, faisant effort vers differens côtez, ne peuvent que comprimer le corps grossier qu'elles transportent: car ce corps ne peut pas en même tems aller vers differens côtez. Mais parce que la matiére subtile, qui est vers le centre du tourbillon, a beaucoup plus de mouvement qu'elle n'en emploie à circuler: qu'elle ne communique aux corps grossiers qu'elle entraine, que son mouvement circulaire & commun à toutes ses parties: & que si les corps grossiers avoient d'ailleurs plus de mouvement que celui qui est commun au tourbillon, ils le perdroient bien-tôt en le communiquant aux petits corps qu'ils rencontrent: Delà il est évident que les corps grossiers, vers le centre du tourbillon, n'ont point tant de mouvement que la matiére dans laquelle ils nagent, dont chaque partie se meut en plusieurs façons differentes outre leur mouvement circulaire ou commun. Or si les corps grossiers ont moins de mouvement, ils font certainement moins d'effort pour aller en ligne droite: & s'ils font moins d'effort, ils sont obligez de céder à ceux qui en font davantage, & par conséquent de se rapprocher vers le centre du tourbillon, c'est-à-dire qu'ils sont d'autant plus pesants qu'ils sont plus solides.

Mais, lorsque les corps grossiers sont fort éloignez du centre du tourbillon, comme le mouvement circulaire de la matiére subtile est alors fort grand, à cause qu'elle emploie presque tout son mouvement à tourner autour du centre du tourbillon; les corps ont d'autant plus de mouvement qu'il sont plus solides, puisqu'ils vont de la même vîtesse que la matiére subtile dans laquelle ils nagent: ainsi ils ont plus de force pour continuër leur mouvement en ligne droite. De sorte que les corps grossiers dans une certaine distance du centre du tourbillon, sont d'autant plus legers qu'ils sont plus solides.

Cela fait donc voir que la Terre est métallique

CHAP. IV.

vers le centre: qu'elle n'eſt pas fort ſolide vers ſa circonférence: que l'eau & l'air doivent demeurer dans la ſituation où nous les voyons: mais que tous ces corps ſont peſants, *l'air auſſi bien que l'or & le vif-argent, parce qu'ils ſont plus ſolides & plus groſſiers que le premier & le ſecond élement. Cela fait voir que la Lune, étant un peu trop éloignée du centre du tourbillon de la Terre n'eſt point peſante quoiqu'elle ſoit ſolide: que Mercure, Venus, la Terre, Mars, Jupiter, & Saturne ne peuvent tomber dans le Soleil, & qu'ils ne ſont point aſſez ſolides pour ſortir de leur tourbillon comme les cométes: qu'ils ſont en équilibre avec la matiére dans laquelle ils nagent: & que ſi l'on pouvoit jetter aſſez haut une balle de Mouſquet ou un boulet de canon, ces deux corps deviendroient de petites Planétes, ou bien ils ſeroient aſſez ſolides pour devenir comme de petites cométes qui ne pouroient plus s'arrêter dans les tourbillons.

* C'eſt à dire qu'ils ſont pouſſez vers le centre de la terre.

Je ne prétens pas avoir ſuffiſamment expliqué toutes les choſes que je viens de dire, ou avoir déduit des principes ſimples d'étenduë, de figures, & de mouvement, tout ce que l'on en peut déduire. Je veux ſeulement faire voir la maniére dont M. Deſcartes s'eſt pris pour découvrir les choſes naturelles, afin que l'on puiſſe comparer ſes idées & ſa méthode avec celles des autres Philoſophes. Je n'ai point eu ici d'autre deſſein: mais je ne crains point d'aſſurer que ſi l'on veut ceſſer d'admirer la vertu de l'aiman, les mouvemens reglez du flus & du reflus, le bruit du tonnerre, la génération des météores: enfin ſi l'on veut s'inſtruire à fond de la Phyſique, comme l'on ne peut mieux faire que de lire & de méditer ſes ouvrages, on ne ſçauroit rien faire, ſi l'on ne ſuit ſa méthode, je veux dire ſi l'on ne raiſonne comme lui ſur des idées claires, en commençant toûjours par les plus ſimples.

Ce n'eſt pas que cet Auteur ſoit infaillible, & je croi pouvoir démontrer qu'il s'eſt trompé en plu-

ſieurs

ſieurs endroits de ſes ouvrages. Mais il eſt plus avantageux à ceux qui le liſent de croire qu'il s'eſt trompé, que s'ils étoient perſuadez que tout ce qu'il dit fût vrai. Si on le croioit infaillible, on le liroit ſans l'examiner, on croiroit ce qu'il dit ſans le ſçavoir, on apprendoit ſes ſentimens comme on apprend des Hiſtoires, & l'on ne ſe formeroit point l'eſprit. Il avertit lui-même qu'en liſant ſes ouvrages, on doit prendre garde s'il ne s'eſt point trompé, & qu'on ne doit rien croire de ce qu'il dit, que lors qu'on y eſt forcé par l'évidence. Car il ne reſſemble pas à ces faux ſçavans qui uſurpant une domination injuſte ſur les eſprits, veulent qu'on les croïe ſur leur parole: & qui au lieu de rendre les hommes diſciples de la verité interieure, en ne leur propoſant que des idées claires, les ſoûmettent à l'autorité des Païens, & par des raiſons qu'ils n'entendent point, leur font recevoir des opinions qu'ils ne peuvent comprendre.

La principale choſe que l'on trouve à redire dans la maniére dont M. Deſcartes fait naître le Soleil, les Etoiles, la Terre, & tous les corps qui nous environnent c'eſt qu'elle paroit contraire à ce que l'Ecriture ſainte nous apprend de la création du monde: & que ſi l'on en croit cet Auteur, il ſemble que l'univers s'eſt formé, comme de lui-même, tel que nous le voyons aujourd'hui. A cela on peut donner pluſieurs réponſes.

La premiére, que ceux qui diſent que M. Deſcartes eſt contraire à Moïſe n'ont peut-être pas tant examiné l'Ecriture ſainte & Deſcartes, que ceux qui ont fait voir par leurs écrits publics que la création du monde s'accommode parfaitement avec les ſentimens de ce Philoſophe.

Mais la principale eſt que M. Deſcartes n'a jamais prétendu que les choſes ſe ſoient faites peu-à-peu comme il les décrit. Car dans le premier article de la quatriéme partie de ſa Philoſophie qui eſt ; *Que pour trouver les vraïes cauſes de ce qui eſt ſur la terre, il faut retenir l'hypotheſe déja priſe nonobſtant*

qu'elle soit fausse, il dit positivement le contraire en ces termes.

Bien que je ne veüille point qu'on se persuade que les corps qui composent ce monde visible ayent jamais été produits en la façon que j'ai décrite, ainsi que j'ai ci dessus averti, je suis neanmoins obligé de retenir ici la même hypothese pour expliquer ce qui est sur la Terre, afin que si je montre évidemment ainsi que j'espere faire, qu'on peut par ce moyen donner des raisons tres-intelligibles & certaines de toutes les choses qui s'y remarquent, & qu'on ne puisse faire le semblable par aucune autre invention, nous ayions sujet de conclure que bien que le monde n'ait pas été fait au commencement en cette façon, & qu'il ait été immédiatement créé de Dieu, toutes les choses qu'il contient ne laissent pas d'être maintenant de même nature que si elles avoient été ainsi produites.

Descartes sçavoit que pour comprendre bien la nature des choses, il les faloit considerer dans leur origine & dans leur naissance, qu'il falloit toûjours commencer par celles qui sont les plus simples & aller d'abord au principe: qu'il ne falloit point se mettre en peine si Dieu avoit formé ses ouvrages peu-à-peu par les plus simples, ou s'il les avoit produits tout d'un coup: Mais de quelque maniére que Dieu les eût formez, que pour les bien connoître il falloit les considérer d'abord dans leurs principes, & prendre garde seulement dans la suite, si ce qu'on avoit pensé s'accordoit avec ce que Dieu avoit fait. Il sçavoit que les loix de la nature par lesquelles Dieu conserve tous ces ouvrages dans l'ordre & la situation où ils subsistent, sont les mêmes loix que celles par lesquelles il a pû les former & les arranger: car il est évident à tous ceux qui considérent les choses avec attention, que si Dieu n'avoit arrangé tout d'un coup tout son ouvrage de la maniére qu'il se seroit arrangé avec le tems, tout l'ordre de la nature se renverseroit, puisque les loix de la conservation seroient contraires à celles de la prémiére création.

tion. Si tout l'univers demeure dans l'ordre où nous le voyons, c'est que les loix des mouvemens qui le conservent dans cet ordre, eussent été capables de l'y mettre. Et si Dieu les avoit mis dans un ordre différent de celui où elles se fussent mises par ces loix du mouvement, toutes choses se renverseroient & se mettroient par la force de ces loix dans l'ordre où nous les voyons présentement. Chap. IV.

Un homme veut découvrir la nature d'un Poulet. Pour cela il ouvre tous les jours des œufs, qu'il a mis couver: il y examine ce qui se meut & ce qui croît le premier: Il voit bientôt que le cœur commence à battre & à pousser de tous côtez des canaux de sang qui sont les artéres, que ce sang retourne vers le cœur par les veines, que le cerveau paroît aussi d'abord, & que les os sont les derniéres parties qui se forment. Il se délivre par là de beaucoup d'erreurs, & il tire même de ces observations plusieurs consequences d'un tres-grand usage pour la connoissance des animaux. Que peut-on trouver à redire dans la conduite de cet homme? peut-on-dire qu'il prétende persuader que Dieu a formé le premier poulet en créant d'abord un œuf, & en lui donnant un certain degré de chaleur pour le faire éclorre; à cause qu'il tâche de découvrir la nature des poulets dans leur formation ?

Pourquoi donc accuser M. Descartes d'être contraire à l'Ecriture, à cause que voulant examiner la nature des choses visibles, il en examine la formation par les loix du mouvement en toutes rencontres ? Il n'a jamais douté: *Que le monde n'ait été créé au commencement avec autant de perfection qu'il en a en sorte que le Soleil, la Terre, la Lune, les Etoiles ont été dés lors: & que la Terre n'a pas eu seulement en soi les semences des plantes, mais que les plantes même en ont couvert une partie, & qu'Adam & Eve n'ont pas été créez enfans, mais en âge d'hommes parfaits. La Religion Chrétienne*, dit-il, *veut que nous le croyions ainsi, & la raison naturelle nous persuade absolument* Art. 45. de la troisiéme Partie de ses Principes.

CHAP. IV.

cette verité, parceque considérant la toute puissance de Dieu nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu toute la perfection qu'il devoit avoir. Mais, comme on connoîtroit beaucoup mieux quelle a été la nature d'Adam & celle des arbres du Paradis, si l'on avoit examiné comment les enfans se forment peu-à-peu dans le ventre de leurs meres, & comment les plantes sortent de leurs semences, que si l'on avoit seulement consideré quels ils ont été quand Dieu les a créez: tout de même nous ferons mieux entendre quelle est généralement la nature de toutes les choses qui sont au monde, si nous pouvons imaginer quelques principes qui soient fort intelligibles & fort simples, desquels nous fassions voir clairement que les Astres, la Terre, & enfin tout le monde visible auroit pû être produit ainsi que de quelques semences, bien que nous sçachions qu'il n'a pas été produit en cette façon; que si nous le décrivions seulement comme il est, ou bien comme nous croyons qu'il a été créé: Et parce que je pense avoir trouvé des principes qui sont tels, je tâcherai ici de les expliquer.

Monsieur Descartes a pensé que Dieu avoit formé le monde tout d'un coup, mais il a crû aussi que Dieu l'avoit formé dans le même ordre, & dans le même arrangement de parties où il auroit été, s'il l'avoit formé peu-à-peu par les voies les plus simples. Et cette pensée est digne de la puissance & de la sagesse de Dieu: de sa puissance, puisqu'il a fait en un moment tous ses Ouvrages dans leur plus grande perfection: de sa sagesse, puisque par là il a fait connoître qu'il prévoyoit parfaitement tout ce qui devoit arriver nécessairement dans la matiére, si elle étoit agitée par les voïes les plus simples: & encore parce que l'ordre de la nature n'eût pu subsister, si le monde eût été produit d'une maniere contraire aux loix de mouvement par lesquelles il est conservé, ainsi que je viens de dire.

Il est ridicule de dire que M. Descartes a crû que le monde se soit pu former de lui-même, puisqu'il a reconnu, comme tous ceux qui suivent les lumié-

res de la raiſon qu'aucun corps ne peut même ſe remuër par ſes propres forces, & que toutes les loix immuables de la communication des mouvemens ne ſont que des ſuites des volontez immuables de Dieu, qui agit ſans ceſſe d'une même maniére. Ayant prouvé qu'il n'y a que Dieu qui donne le mouvement à la matiére, & que le mouvement produit dans tous les corps toutes les différentes formes dont ils ſont revêtus, c'en étoit aſſez pour ôter aux libertins tout prétexte de tirer aucun avantage de ſon ſyſtême. Au contraire ſi les athées faiſoient quelque réflexion ſur les principes de ce Philoſophe, ils ſe trouveroient bien-tôt contraints de reconnoître leurs erreurs. Car s'ils peuvent ſoûtenir comme les Païens que la matiére ſoit incréée, ils ne peuvent pas de même ſoûtenir qu'elle ait jamais été capable de ſe mouvoir par ſes propres forces. Ainſi les athées ſeroient du moins obligez de reconnoître le veritable moteur, s'ils ne vouloient pas reconnoître le veritable Créateur. Mais la Philoſophie ordinaire leur fournit aſſez dequoi s'aveugler & ſoûtenir leurs erreurs. Car elle leur parle de certaines vertus impreſſes, de certaines facultez motrices en un mot d'une certaine nature qui eſt le principe du mouvement de chaque choſe, & quoi qu'ils n'en ayent aucune idée diſtincte, ils ſont bien-aiſes, à cauſe de la corruption de leur cœur, de la mettre à la place du vrai Dieu, en s'imaginant que c'eſt elle qui fait toutes les merveilles que nous voyons.

CHAP. V.

CHAPITRE V.

Explication des principes de la Philosophie d'Aristote où l'on fait voir qu'il n'a jamais observé la seconde partie de la regle génerale, & où l'on examine ses qualitez élémentaires.

AFIN que l'on puisse faire quelque comparaison de la Philosophie de Descartes avec celle d'Aristote, il est à propos que je représente en abrégé ce que celui ci a pensé des élémens & des corps naturels en géneral: ce que les plus sçavans croyent qu'il a fait dans ses quatres livres *du Ciel*. Car les huit Livres de Physique appartiennent plûtôt à la Logique, ou si on le veut à la Métaphysique qu'à la Physique, puisque ce ne sont que des mots vagues & géneraux qui ne représentent point à l'esprit d'idée distincte & particuliére. Ces quatres Livres sont intitulez *du Ciel*, parce que le Ciel est le principal des corps simples dont il traite.

Ce Philosophe commence cet ouvrage par prouver que le monde est parfait, & voici sa preuve. Tous les corps ont trois dimensions, ils n'en peuvent pas avoir davantage, car le nombre de trois comprend tout selon les Pythagoriciens: or le monde est l'assemblage de tous les corps: donc le monde est parfait. On pourroit par cette plaisante preuve démontrer aussi, que le monde ne peut être plus imparfait qu'il est puisqu'il ne peut étre composé de parties qui ayent moins de trois dimensions.

Dans le second Chapitre il suppose d'abord certaines veritez Péripatétiques. 1. Que tous les corps naturels ont d'eux-mêmes la force de se remuër; ce qu'il ne prouve point ni ici ni ailleurs. Il assure au contraire dans le premier Chapitre du second Livre de Physique, qu'il est ridicule de s'efforcer de le prouver: parce que, dit-il, c'est une chose évidente

par elle-même, & qu'il n'y a que ceux qui ne peuvent discerner ce qui est connu de soi-même de ce qui ne l'est pas, qui s'arrêtent à prouver ce qui est évident par ce qui est obscur. Mais on a fait voir ailleurs qu'il est absolument faux, que les corps naturels ayent dans eux-mêmes la force de se remuer; & que cela ne paroît évident qu'à ceux qui comme Aristote suivent les impressions de leurs sens, & ne font aucun usage de leur raison. CHAP. V.

Il dit en second lieu que tout mouvement local se fait en ligne ou droite ou circulaire, ou composée de la droite & de la circulaire; mais s'il ne vouloit pas penser à ce qu'il avance témérairement, il devoit au moins ouvrir les yeux, & il auroit vû qu'il y a des mouvemens d'une infinité de façons différentes qui ne sont point composez du droit & du circulaire. Ou plûtôt il devoit penser, que les mouvemens composez des mouvemens en ligne droite, peuvent être d'une infinité de façons, si l'on suppose que les mouvemens composans augmentent ou diminuënt leur vitesse en une infinité de façons différentes, comme l'on peut voir par ce qui a été dit auparavant. Il n'y a, dit-il, que ces deux mouvemens simples, le droit & le circulaire: donc tous les mouvemens sont composez de ceux-là. Mais il se trompe: le mouvement circulaire n'est point simple: on ne peut le concevoir sans penser à un point auquel il a rapport, & tout ce qui renferme un rapport, est relatif & non pas simple. Cela est si vrai, qu'on peut concevoir le mouvement circulaire, comme engendré de deux mouvemens en ligne droite, dont la vitesse est inégale selon une certaine proportion: car un mouvement composé de deux autres qui se font en ligne droite, & qui augmentent ou qui diminuënt diversement leur vitesse, ne peut être simple. Chap. 4.

Il dit en troisiéme lieu que tous les mouvemens simples sont de trois sortes: l'un du centre: l'autre vers le centre: le troisiéme autour du centre. Mais il

est faux que le dernier soit simple, comme l'on a déja dit. Il est encore faux qu'il n'y ait de mouvemens simples, que ceux qui vont de bas en haut & de haut en bas ; car tous les mouvemens en ligne droite sont simples, soit qu'ils s'approchent ou s'éloignent du centre, soit qu'ils s'approchent ou s'éloignent des poles, ou de quelque autre point. Tout corps, dit-il, est composé de trois dimensions. Donc le mouvement de tous les corps doit avoir trois mouvemens simples. Quel rapport de l'un à l'autre, des mouvemens simples avec des dimensions ? De plus tout corps a trois dimensions, & nul corps n'a trois mouvemens simples.

En quatriéme lieu, il suppose que les corps sont ou simples ou composez, & il dit que les corps simples sont ceux qui ont en eux-mêmes quelque force qui les remuë, comme le feu, la terre, &c : & que les composez reçoivent leur mouvement de ceux qui les composent. Mais en ce sens, il n'y a point de corps simples, car il n'y en a point qui ayent en eux-mêmes quelque principe de leur mouvement. Il n'y a point aussi de corps composez, puisque les composez supposent les simples qui ne sont point. Ainsi il n'y auroit point de corps. Quelle imagination de définir la simplicité des corps par une puissance de se remuër ? Quelles idées distinctes peut-on attacher à ces mots de corps simples & de corps composez, si les corps simples ne sont définis que par rapport à une force de se mouvoir imaginaire ? Mais voyons les conséquences qu'il tire de ces principes. Le mouvement circulaire est un mouvement simple : le Ciel se meut circulairement : donc son mouvement est simple. Or le mouvement simple ne peut être que d'un corps simple, c'est-à-dire d'un corps qui se meut par ses propres forces : donc le Ciel est un corps simple distingué des quatre élemens qui se meuvent par des lignes droites. Il est assez évident que tout ce raisonnement ne contient que des propositions fausses & absurdes. Examinons ses autres preuves, car

il en apporte beaucoup de méchantes pour prouver une chose aussi inutile que fausse.

Sa seconde raison, pour prouver que le Ciel est un corps simple distingué des quatre élemens, suppose qu'il y a deux sortes de mouvemens, l'un naturel, & l'autre contre la nature ou *violent*. Mais il est assez évident à tous ceux qui jugent des choses par des idées claires, que les corps n'ayant point eux-mêmes de nature, ou de principe de leur mouvement, comme l'entend Aristote, il n'y a point de mouvement violent, ou contre la nature. Il est indifférent a tous les corps d'être mûs ou de ne l'être pas; d'être mûs d'un côté, ou de l'être d'un autre. Mais Aristote qui juge des choses par les impressions des sens, s'imagine que les corps qui se mettent toûjours par les loix de la communication des mouvemens en une telle situation à l'égard des autres, s'y mettent par eux-mêmes: parce qu'ils s'y trouvent mieux, & que cela est plus conforme à leur nature. Voici donc le raisonnement d'Aristote.

Le mouuement circulaire du Ciel est naturel, ou contre la nature. S'il lui est naturel, comme on vient de dire, le Ciel est une corps simple distingué des élémens, puisque les élemens ne se meuvent point circulairement par leur mouvement naturel. Si le mouvement circulaire est contre la nature du Ciel, ou le Ciel sera quelqu'un des élémens, comme le feu, ou quelqu'autre chose. Le ciel ne peut être aucun des élémens, car par exemple, si le Ciel étoit de feu, le mouvement naturel du feu étant de bas en haut, le Ciel âuroit deux mouvemens contraires, le circulaire & celui de bas en haut; ce qui ne se peut, puisqu'un corps ne peut avoir deux mouvemens contraires. Si le Ciel est quelque autre corps qui ne se meuve pas circulairement par sa nature, il aura quelque autre mouvement naturel, ce qui ne peut être: car s'il se meut par sa nature de bas-en-haut, ce sera du feu ou de l'air; si de haut-en-bas, ce sera de l'eau ou de la terre: donc, &c. Je ne m'arrête point à faire remarquer

CHAP. V.

marquer en particulier les absurditez de ces raisonnemens : je dis seulement en général que ce que dit ici Aristote ne signifie rien de distinct, & qu'il n'y a rien de vrai, ni même de concluant. Sa troisiéme *raison est celle-ci.

Le premier & le plus parfait de tous les mouvemens simples, doit être le mouvement d'un corps simple, & mêmes du premier & du plus parfait des corps simples. Mais le mouvement circulaire est le premier & le plus parfait des mouvemens simples ; parce que toute ligne circulaire est parfaite, & qu'il n'y a aucune ligne droite qui le soit. Car si elle finie, on lui peut ajoûter quelque chose : si infinie, elle n'est point encore parfaite, puisqu'elle n'a point de *fin*, & que les choses ne sont parfaites que lorsqu'elles sont *finies* : Donc le mouvement circulaire est le premier & le plus parfait des mouvemens. Donc le corps qui se meut circulairement est simple, & le premier & le plus divin des corps simples. Voici sa quatriéme raison.

* τέλος, & τέλειος Font le même équivoque que *fini* & *fin*. Ce Philosophe prouve ainsi qu'une ligne infinie n'est pas parfaite, à cause qu'elle n'est pas *finie*.

Tout mouvement est naturel ou ne l'est pas, & tout mouvement qui n'est point naturel à quelques corps, est naturel à quelques autres. Nous voyons que les mouvemens de haut-en-bas & de bas-en-haut, qui ne sont point naturels à quelques corps, sont naturels à d'autres : car le feu ne descend point naturellement, mais la terre descend naturellement. Or le mouvement circulaire n'est point naturel aux quatre élémens : il faut donc qu'il y ait un corps simple auquel ce mouvement soit naturel. Donc le Ciel qui se meut circulairement, est un corps simple distingué des quatre élémens.

Enfin le mouvement circulaire est naturel ou *violent* à quelque corps. S'il est naturel, il est évident que ce corps doit être des plus simples & des plus parfaits : S'il n'est point naturel, il est bien étrange que ce mouvement dure toûjours ; puisque nous voyons que tous les mouvemens qui ne sont point naturels ne durent que fort peu de tems. Il faut donc croire

aprés toutes ces raisons qu'il y a quelque autre corps séparé de tous ceux qui nous environnent, qui est d'une nature d'autant plus parfaite qu'il est plus éloigné de nous. Voila comme raisonne Aristote. Mais je défie le plus intelligent de ses interprétes d'attacher des idées distinctes aux termes dont il se sert, & de faire voir que ce Philosophe commence par les choses les plus simples, avant que de parler des plus composées: ce qui est absolument nécessaire pour raisonner juste, comme je viens de le prouver.

Si je ne craignois point d'être ennuyeux, je traduirois encore quelques Chapitres d'Aristote. Mais outre qu'on ne prend gueres de plaisir à le lire en François, (ou lors qu'on entend clairement cequ'il veut dire) j'ai fait assez voir par le peu que j'en ai exposé, que sa maniére de philosopher est entiérement inutile pour decouvrir la verité. Car, puisqu'il dit lui-même dans le cinquiéme Chapitre de ce Livre, que ceux qui se trompent d'abord en quelque chose, se trompent dix mille fois davantage s'ils avancent beaucoup; étant visible qu'il ne sçait ce qu'il dit dans les deux premiers Chapitres de son Livre, on doit croire qu'il n'est pas seur de se rendre à son autorité sans examiner ses raisons. Mais afin qu'on en soit encore plus persuadé, je vas faire voir, qu'il n'y a point de Chapitre dans ce premier Livre, où il n'y ait quelque impertinence.

Dans le troisiéme Chapitre il dit que les Cieux sont incorruptibles, & incapables d'aucune alteration: il en apporte plusieurs preuves assez badines, comme que c'est la demeure des dieux immortels, & que l'on n'y a jamais remarqué de changement. La derniére de ces preuves seroit assez bonne, s'il disoit que quelqu'un en fût revenu, ou qu'il eût été assez proche des corps celestes pour en remarquer les changemens. Mais je ne sçai mêmes si présentement on se rendroit à son autorité, à cause que les lunettes d'approche nous apprennent le contraire.

Il prétend prouver dans le quatriéme Chapitre

CHAP. V. que le mouvement circulaire n'a point de contraire. Néanmoins il est manifeste, que le mouvement d'Orient en Occident est contraire à celui qui se fait d'Occident en Orient.

Dans le cinquiéme Chapitre il prouve mal que les corps ne sont point infinis, parce qu'il tire sa preuve des mouvemens des corps simples. Car qui empêche qu'au dessus de son premier mobile, il n'y ait encore quelque étenduë qui soit sans mouvement?

Dans le sixiéme il s'amuse inutilement à prouver que les elémens ne sont pas infinis. Car qui en peut douter, lorsqu'on suppose comme lui, qu'il sont renfermez dans le Ciel qui les environne. Mais il se rend ridicule lorsqu'il s'avise de le prouver par leur pesanteur, & par leur legereté. Si les élémens étoient infinis, dit-il, il y auroit une pesanteur & une legereté infinie, cela ne peut être. Donc, &c. Ceux qui veulent sçavoir plus au long sa preuve, peuvent la lire dans ses livres: je croirois perdre le tems de la rapporter.

Il continuë dans le septiéme de prouver que les corps ne sont pas infinis, & sa premiére preuve suppose, qu'il est nécessaire que tout corps soit en mouvement: ce qu'il ne prouve point, & ce qui ne se peut prouver.

Il soûtient dans le huitiéme, qu'il n'y a point plusieurs mondes de même espéce, par cette plaisante raison, que s'il y avoit une autre terre, que celle que nous habitons, la terre étant pesante par sa nature, cette terre devroit tomber sur la nôtre, parce que la nôtre est le centre où doivent tomber tous les corps pesans. D'où a-t-il appris cela que de ses sens?

Dans le neuviéme il prouve qu'il n'est pas même possible qu'il y ait plusieurs mondes: parce que, s'il y avoit quelque corps au dessus du Ciel, il seroit simple ou composé, dans un état naturel ou violent, ce qui ne peut être par des raisons qu'il tire des trois especes de mouvement, dont il a déja été parlé.

Il

Il assure dans le dixiéme que le monde est éternel, parce qu'il ne se peut faire qu'il ait commencé d'être, & qu'il dure toûjours ; puisque nous voyons que tout ce qui se fait, se corrompt avec le tems. Il a appris ceci de ses sens. Mais qui lui a appris que le monde durrera toûjours.

Il emploie l'onziéme Chapitre à expliquer ce que l'on entend par incorruptible, comme si l'équivoque étoit fort à craindre, & qu'il dût faire un grand usage de son explication. Cependant ce terme *incorruptible* est si clair par lui-même, qu'Aristote ne se met point en peine d'expliquer ni en quel sens il le faut prendre, ni en quel sens il le prend. Il auroit été plus à propos qu'il eût défini une infinité de termes dont il se sert, qui ne réveillent que des idées sensibles: car on auroit peut-être appris quelque chose en lisant ses ouvrages.

Enfin dans le dernier Chapitre de ce premier Livre du Ciel, il tâche de faire voir que le monde est incorruptible, parce qu'il ne se peut faire qu'il ait commencé, & qu'il dure éternellement. Toutes choses, dit-il, subsistent durant un tems fini ou infini. Mais ce qui n'est infini qu'en un sens, n'est ni fini ni infini. Donc rien ne peut subsister en cette maniére.

Voila de quelle maniére raisonne le *Prince* des Philosophes & le *genie* de la nature: lequel au lieu de faire connoître par des idées claires & distinctes la veritable cause des effets naturels, établit une Philosophie Païenne sur les idées fausses & confuses des sens, ou sur des idées trop génerales pour être utiles à la recherche de la verité.

Je ne reprends pas ici Aristote de ce qu'il n'a pas sçû que Dieu a créé le monde dans le tems, pour faire connoître sa puissance & la dépendance des créatures: & qu'il ne le détruira jamais, afin que l'on sçache aussi qu'il est immuable & qu'il ne se repent jamais de ses desseins. Mais je croi pouvoir le reprendre de ce qu'il prouve par des raisons qui n'ont aucune force, que le monde est de toute éternité. S'il est quel-

CHAP. V.

quelquefois excusable dans les sentimens qu'il soûtient, il n'est presque jamais excusable dans les raisons qu'il apporte, lors qu'il traite des sujets qui renferment quelque difficulté. On en est peut-être déja persuadé par les choses que je viens de dire, quoique je n'aye pas rapporté toutes les erreurs que j'ai rencontrées dans le livre dont je les ai extraites, & que j'aye tâché de le faire parler plus clairement qu'il n'a de coûtume.

Mais afin que l'on soit pleinement convaincu que le *genie de la nature* n'en découvrira jamais aux hommes ni les secrets ni les ressorts, il est à propos que je fasse voir que les principes sur lesquels ce Philosophe raisonne pour expliquer les effets naturels, n'ont aucune solidité.

Il est évident qu'on ne peut rien découvrir dans la Physique, si l'on ne commence par les corps les plus simples, c'est-à-dire par les élémens: car les élémens sont les corps dans lesquels tous les autres se résolvent, parce qu'ils sont contenus en eux ou actuellement ou en * puissance, c'est ainsi qu'Aristote les définit. Mais on ne trouvera point dans les ouvrages d'Aristote, qu'il ait expliqué par une idée distincte ces corps simples dans lesquels il prétend que les autres se resolvent: & par conséquent ses élémens n'étant point clairement connus, il est impossible de découvrir la nature des corps qui en sont composez.

* Je parle selon le sentiment des Peripateticiens. c. 3. l. 3. *de cœlo.*

Ce Philosophe dit bien qu'il y a quatre élémens, le feu, l'air, l'eau, & la terre. Mais il n'en fait point clairement connoître la nature: il n'en donne point d'idée distincte: il ne veut pas mêmes que ses élémens soient le feu, l'air, l'eau & la terre que nous voyons, car enfin si cela étoit nous en aurions du moins quelque connoissance par nos sens. Il est vrai qu'en plusieurs endroits de ses ouvrages il tâche de les expliquer par les qualitez de chaleur & de froideur, d'humidité & de sécheresse, de pesanteur & de legereté. Mais cette maniére de les expliquer est

si

si impertinente & si ridicule, qu'on ne peut concevoir comment tant de sçavans s'en sont contentez. C'est ce que je vas faire voir.

Aristote prétend dans son livre du Ciel, que la terre est au centre du monde, & que tous les corps qu'il lui plaît d'appeller simples, à cause qu'il suppose qu'ils se meuvent par leur nature, doivent se remuër par des mouvemens simples. Il assure qu'outre le mouvement circulaire qu'il soûtient être simple, & par qui il prouve que le Ciel, qu'il suppose se mouvoir circulairement, est un corps simple, il n'y en a que deux qui soient simples: l'un de haut-en bas, ou de la circonférence vers le centre; l'autre de bas-en-haut ou du centre vers la circonférence: que ces mouvemens simples conviennent à des corps simples; & par conséquent que la terre & le feu sont des corps simples, dont l'un est tout-à-fait pesant, & l'autre tout-à-fait leger: Mais parce que la pesanteur & la legereté peuvent convenir à un corps, ou tout-à-fait ou en partie, il conclut qu'il y a encore deux élémens ou deux corps simples, dont l'un est leger en partie, & l'autre pesant en partie, sçavoir l'eau & l'air. Voilà comme il prouve qu'il y a quatre élémens, & qu'il n'y en a pas davantage.

Il est évident à ceux qui examinent les opinions des hommes par leur propre raison, que toutes ces propositions sont fausses, ou du moins qu'elles ne peuvent passer pour des principes clairs & incontestables, dont on ait des idées tres claires & tres-distinctes, & qui puissent servir de fondement à la Physique. Il est certain qu'il n'y a rien de plus absurde, que de vouloir établir le nombre des élémens par des qualitez imaginaires de pesanteur & de legereté: en disant, sans aucune preuve, qu'il y a des corps qui sont pesants, & d'autres qui sont légers par leur nature. Car, s'il n'y a qu'à parler sans preuve, on pourra dire que tous les corps sont pesans par leur nature, & qu'ils font tous effort pour s'approcher du centre du monde, comme du lieu de leur répos: & l'on

CHAP. V. pourra soûtenir au contraire que tous les corps sont legers par leur nature, & qu'ils tendent tous à s'élever vers le Ciel comme vers le lieu de leur plus grande perfection. Car si l'on objecte à celui qui dira que tous les corps sont pesans, que l'air & le feu sont legers: il n'aura qu'à répondre, que le feu & l'air ne sont point legers, mais qu'ils sont moins pesans que l'eau & la terre; & que c'est à cause de cela qu'ils semblent legers. Qu'il en est de même de ces élémens que d'un morceau de bois qui semble léger dans l'eau, non qu'il soit léger de lui-même, puis qu'il tombe en bas lors qu'il est dans l'air, mais parce que l'eau qui est plus pesante prend le dessous & le fait monter.

Si au contraire l'on objecte à celui qui soûtiendra que tous les corps sont legers par leur nature, que la terre & l'eau sont pesantes, il répondra de même, que ces corps semblent pesans à cause qu'ils ne sont pas si legers que les autres qui les environnent. Que du bois par exemple semble pesant, lors qu'il est dans l'air, non qu'il soit pesant, puis qu'il monte lors qu'il est dans l'eau, mais parce qu'il n'est pas si léger que l'air.

Il est donc ridicule de supposer comme des principes incontestables que les corps sont légers ou pesans par leur nature. Au contraire il est évident, que tout corps n'a point en soi-même la force de se remuër: & qu'il lui est indifférent d'être mû de haut-en bas, ou de bas-en haut; d'orient en occident, ou d'occident en orient: du pole meridional au septentrional, ou de quelque autre maniére qu'on le voudra concevoir.

Mais accordons à Aristote qu'il y a quatre élémens tels qu'il le souhaite, dont il y en a deux pesans & deux autres légers par leur nature, sçavoir le feu, l'air, l'eau, & la terre. Quelle conséquence en poura-t-on tirer pour la connoissance de l'Univers. Ces quatre élemens ne sont point le feu, l'air, l'eau, & la terre que nous voyons, c'est tout autre chose.

chose. Nous ne les connoissons point par les sens, & encore moins par la raison, car nous n'en avons aucune idée distincte. Je veux que nous sçachions que tous les corps naturels en sont composez, puis qu'Aristote l'a dit. Mais la nature de ces corps composez nous est inconnuë, & nous ne les pouvons connoître, qu'en connoissant les quatre élemens ou les corps simples qui les composent, car on ne connoît le composé que par le simple. CHAP. V.

Le feu, dit Aristote, est leger par sa nature : le mouvement de bas en haut est un mouvement simple : le feu est donc un corps simple, puisque le mouvement doit être proportionné au mobile. Les corps naturels sont composez des corps simples: donc il y a du feu dans tous les corps naturels. Mais un feu qui n'est pas semblable à celui que nous voyons : car le feu n'est souvent qu'en *puissance* dans les corps qui en sont composez. Qu'est-ce que ces discours Péripatétiques nous apprennent ? Qu'il y a du feu dans tous les corps soit *actuel*, soit *potentiel* : c'est-à-dire que tous les corps sont composez de quelque chose qu'on ne voit point, & dont on ne connoît point la nature. Nous voila donc fort avancez.

Mais, si Aristote ne nous fait point connoître la nature du feu & des autres élemens, dont tous les corps sont composez, on pourroit peut-être s'imaginer qu'il nous en découvre du moins les qualitez & les principales propriétez. Il faut encore examiner ce qu'il en dit.

Il nous déclare qu'il y a quatre qualitez principales qui appartiennent au toucher, la chaleur, la froideur, l'humidité, & la secheresse, desquelles toutes les autres sont composées : & il distribuë en cette sorte ces qualitez premiéres aux quatre élemens. Il donne au feu la chaleur & la sécheresse, à l'air la chaleur & l'humidité, à l'eau la froideur & l'humidité, & à la terre la froideur & la sécheresse. Il assure que la chaleur & la froideur sont des qualitez actives, comme la sécheresse & l'humidité sont des qualitez passives.

l. 2. c. 2. & 3. de Gen. & Corrupt.

Chap. 2.

passives. Il définit la chaleur, *ce qui assemble les choses de même genre*: la froideur, *ce qui assemble toutes choses soit de même soit de différent genre*: l'humide, *ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangeres*; & le sec, *ce qui se contient facilement dans ses propres bornes, & ne s'accommode pas facilement aux bornes des corps qui l'environnent.*

Ainsi selon Aristote le feu est un élément chaud & sec: c'est donc un élement qui assemble les choses de même nature, & qui se contient facilement dans ses propres bornes, & difficilement dant des bornes étrangeres. L'air est un élément chaud & humide: c'est donc un élement qui assemble les choses de même genre, & qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangeres. L'eau est un élement froid & humide: c'est donc un élement qui rassemble les choses de même & de différente nature, & qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangeres. Et enfin la terre est froide & séche: c'est donc un élément qui rassemble les choses de même & de différente nature, qui se contient facilement dans ses propres bornes, & qui ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangéres.

Voila les élemens expliquez selon le sentiment d'Aristote, ou selon les définitions qu'il a données de leurs qualitez principales: Et parce que si nous l'en croyons, les Elémens sont les corps simples dont tous les autres sont composez, & leurs qualitez des qualitez simples dont toutes les autres sont composées: la connoissance de ces élémens & de leurs qualitez doit être tres-claire & tres-distincte, puisque toute la Physique, c'est-à-dire la connoissance des corps sensibles, qui en sont composez, en doit être déduite.

Voyons donc ce qui peut manquer à ces principes. Premierement, Aristote n'attache point d'idée distincte au mot de qualité. On ne sçait si par qualité il entend

entend un être réel distingué de la matiére, ou seulement la modification de la matiére : il semble quelquesfois qu'il l'entende en un sens, & quelquefois en un autre. Il est vrai que dans le huitiéme Chap. des Catégories, il définit la qualité ce qui fait que les choses sont appellées telles, mais ce n'est pas tout-à-fait ce qu'on demande. Secondement les définitions qu'il donne des quatre premieres qualitez, la chaleur, la froideur, l'humidité & la sécheresse sont toutes fausses, ou inutiles. Voici sa définition de la chaleur. *La chaleur, c'est ce qui aßemble les choses de même nature.*

Premiérement, on ne voit pas que cette définition explique parfaitement la nature de la chaleur, quand mémes il seroit vrai que la chaleur assembleroit toûjours les choses de méme nature.

Secondement, il est faux que la chaleur assemble les choses de même nature. La chaleur n'assemble point les parties de l'eau, elles les dissipe plûtôt en vapeur. Elle n'assemble point les parties du vin, ni celles de toute autre liqueur ou corps fluide qu'il vous plaira : ni même celles du vif argent. Elle résout au contraire, & elle sépare tous les corps solides & fluides de même & de differente nature. Et s'il y en a quelques-unes dont le feu ne puisse dissiper les parties, ce n'est point qu'elles soient de même nature, mais c'est quelles sont trop grosses & trop solides pour être enlevées par le mouvement des parties du feu.

En troisiéme lieu, la chaleur selon la verité ne peut ni assembler ni dissiper les parties d'aucun corps de même ou de differente nature. Car pour assembler, pour séparer, pour dissiper les parties de quelque corps, il faut les remuër. Or la chaleur ne peut rien remuër, ou du moins il n'est pas évident que la chaleur puisse remuër les corps : Car, quoique l'on considére la chaleur avec toute l'attention possible, on ne peut découvrir qu'elle puisse communiquer au corps du mouvement qu'elle n'a point. On

CHAP. V. voit bien que le feu remuë & sépare les parties des corps qui lui sont exposez : il est vrai, mais ce n'est peut-être point par sa chaleur, car il n'est pas même évident qu'il en ait. C'est plûtôt par l'action de ses parties qui sont visiblement dans un mouvement continüel. Il est évident que les parties du feu venant à heurter contre quelque corps, lui doivent communiquer une partie de leur mouvement : soit qu'il y ait de la chaleur dans le feu, soit qu'il n'y en ait point. Si les parties de ce corps sont peu solides & fort grossieres, le feu ne peut que les rémuër, & les faire glisser les unes sur les autres : Enfin si elles sont mélées de subtiles & de grossieres, le feu ne doit dissiper que celles qu'il peut pousser assez fort pour les séparer entiérement des autres. Ainsi le feu ne peut que séparer ; & s'il assemble, ce n'est que par accident. Mais Aristote prétend tout le contraire. *Séparer*, dit-il, *que quelques-uns attribuent au feu, n'est que rassembler les choses qui sont de même genre : car ce n'est que par accident que le feu enleve les choses de différent genre.*

De gen. & Corr. l. 2. c. 2.

Si Aristote avoit d'abord distingué le sentiment de chaleur d'avec le mouvement des petites parties, dont sont composez les corps qu'on appelle chauds; & qu'il eût ensuite defini la chaleur prise pour le mouvement des parties, en disant que la chaleur est ce qui agite & qui sépare les parties invisibles dont les corps visibles sont composez, il auroit donné une définition assez supportable de la chaleur. Neanmoins on n'en seroit pas encore tout-à-fait content : parce qu'elle ne feroit point connoître précisément la nature des mouvemens des corps chauds.

Aristote définit la froideur: *ce qui assemble les corps de même ou de différente nature.* Cette définition ne vaut encore rien, car il est faux que la froideur assemble les corps. Pour les assembler, il faut les remuër, mais si l'on interroge sa raison, il est évident que le froid ne peut rien remuër. En effet par la froideur on entend, ou ce que l'on sent quand on a froid,

froid, ou ce qui cause le sentiment de froideur. Or il est clair que le sentiment de froideur ne peut rien remuër, puis qu'il ne peut rien pousser. Pour ce qui cause le sentiment, on ne peut douter, lors qu'on examine les choses par la raison, que ce n'est que le repos ou la cessation du mouvement. Ainsi la froideur dans les corps n'étant que la cessation de cette sorte de mouvement qui accompagne la chaleur, il est évident que si la chaleur sépare, la froideur ne sépare pas. Ainsi la froideur n'assemble ni les choses de même ni de differente nature : car ce qui ne peut rien pousser, ne peut rien assembler : en un mot comme elle ne fait rien, elle n'assemble rien. CHAP. V.

Aristote jugeant des choses par les sens, s'imagine que la froideur est aussi positive que la chaleur, parce que les sentimens de chaleur & de froideur sont l'un & l'autre réels & positifs : Et il pense aussi que ces deux qualitez sont actives. Et effet si l'on suit les impressions des sens, on a raison de croire que le froid est une qualité fort active : puisque l'eau froide congéle, rassemble & durcit en un moment l'or & le plomb fondus, aprés qu'on les a versez d'un creuset sur quelque peu d'eau, quoique la chaleur de ces métaux soit encore assez grande pour séparer les parties des corps qu'ils touchent.

Il est évident, par les choses que nous avons dites des erreurs des sens dans le premier livre, que si l'on ne s'appuïe que sur les sens pour juger des qualitez des corps sensibles, il est impossible de découvrir quelque verité certaine & inconteltable, qui puisse servir de principe pour avancer dans la connoissance de la nature. Car on ne peut pas seulement découvrir par cette voie quelles sont les choses qui sont chaudes, & quelles sont celles qui sont froides. De plusieurs personnes qui touchent à de l'eau un peu tiéde, les uns la trouvent chaude, & les autres froide. Ceux qui ont chaud, la trouvent froide, & ceux qui ont froid, la trouvent chaude. Et si l'on suppose que les poissons soient capables de senti-

Voyez le l. I. depuis le Ch. 11. jusques au 15.

ment, il y a toutes les apparences qu'ils la trouvent encore chaude, lors que tous les hommes la trouvent froide. Il en est de même de l'air, il semble chaud ou froid selon les differentes dispositions du corps de ceux qui y sont exposez. Aristote prétend qu'il est chaud, mais je ne pense pas que ceux qui habitent vers le Nord soient de son sentiment, puisque même plusieurs habiles gens, dont le climat n'est pas moins chaud que celui de la Gréce ont soûtenu qu'il est froid. Mais cette question qui a toûjours été considerable dans l'école, ne se résoudra jamais tant que l'on n'attachera point d'idée distincte au mot de chaleur.

Les definitions qu'Aristote donne de la chaleur & de la froideur, ne peuvent en fixer l'idée. L'air par exemple & l'eau mêmes si chaude & si brûlante qu'elle soit, rassemblent les parties du plomb fondu avec celles de quelqu'autre métal que ce soit. L'air rassemble toutes les graisses jointes aux résines, & à tous les autres corps solides qu'on voudra. Et il faudroit être bien péripateticien pour s'aviser d'exposer à l'air du mastic pour séparer la cendre d'avec la poix, ou quelques autres corps composez pour les décomposer. L'air n'est donc pas chaud selon la définition que donne Aristote de la chaleur. L'air sépare les liqueurs des corps qui en sont imbibez, il durcit la bouë, il séche des linges étendus, quoiqu'Aristote le fasse humide: l'air est donc chaud selon cette même définition. On ne peut donc déterminer par cette définition si l'air est chaud, ou s'il n'est pas chaud. On peut bien assurer que l'air est chaud à l'égard de la bouë, puisqu'il sépare l'eau de la terre qui lui est jointe. Mais faudra t-il éprouver les divers effets de l'air sur tous les corps pour sçavoir s'il y a de la chaleur dans l'air que nous réspirons. Si cela est on n'en sçaura jamais rien. De sorte que le plus court est de ne point philosopher sur l'air que nous respirons. Mais sur un certain air pur & élémentaire qui ne se trouve point ici bas, & d'assurer positivement, comme

me Ariſtote, qu'il eſt chaud, ſans en donner de preuve, ni même ſans ſçavoir diſtinctement ce qu'on entend, & par cet air & par ſa chaleur. Car c'eſt ainſi qu'on donnera des principes qu'il ne ſera pas facile de renverſer: non pas à cauſe de leur évidence & de leur ſolidité, mais à cauſe qu'ils ſont obſcurs, & ſemblables aux phantômes que l'on ne peut bleſſer, parce qu'ils n'ont point de corps. CHAP. V.

Je ne m'arrête point aux définitions que donne Ariſtote de l'humidité & de la ſécchereſſe, parce qu'il eſt aſſez évident qu'elles n'en expliquent point la nature. Car ſelon ces définitions le feu n'eſt point ſec, puis qu'il ne ſe contient pas facilement dans ſes propres bornes: & la glace n'eſt point humide, puis qu'elle ſe contient dans ſes propres bornes, & qu'elle ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangeres. Il eſt vrai que la glace n'eſt point humide, ſi par *humide* l'on entend *fluide*: mais ſi on l'entend ainſi, il faut dire que la flamme eſt fort humide, auſſi bien que l'or & le plomb fondus. Il eſt vrai auſſi que la glace n'eſt point humide, ſi par *humide* l'on entend ce qui s'attache aiſément aux choſes qui en ſont touchées: mais en ce ſens la poix, la graiſſe, & l'huile ſont beaucoup plus humides que l'eau, puis qu'elles s'attachent plus fortement que l'eau. En ce ſens le vif argent eſt humide, car il s'attache aux métaux; & l'eau mêmes n'eſt point parfaitement humide, car elle ne s'attache point à la plûpart des métaux. Il ne faut donc pas recourir au témoignage des ſens pour deffendre les opinions d'Ariſtote.

Mais n'examinons pas davantage les merveilleuſes définitions que ce Philoſophe nous a données des quatre qualitez élémentaires: & ſuppoſons auſſi que tout ce que les ſens nous apprennent de ces qualitez eſt inconteſtable. Excitons encore nôtre foi, & croyons que toutes ces définitions ſont tres-juſtes. Voyons ſeulement s'il eſt vrai que toutes les qualitez des corps ſenſibles ſont compoſées de ces qualitez élémentaires. Ariſtote le prétend, & il doit le pré-

 tendre,

CHAP. V. tendre, puis qu'il regarde ces quatre premiéres qualitez, comme les principes des choses, qu'il veut nous expliquer dans ses Livres de Physique.

Il nous apprend donc que les couleurs s'engendrent du mélange des quatre qualitez élémentaires : Que le blanc se fait, lorsque l'humidité surmonte la chaleur, comme dans les vieillards qui blanchissent : le noir, lorsque l'humidité se séche, comme dans les murs des citernes ; & toutes les autres couleurs par de semblables mélanges : que les odeurs & les saveurs se font aussi par le different mélange du *sec* & de *l'humide* causé par la chaleur & par la froideur : que la pesanteur mêmes & la legereté en dépendent. En un mot il est nécessaire selon Aristote, que toutes les qualitez sensibles soient produites par les deux qualitez *actives* la chaleur & la froideur, & soient composées des deux *passives* l'humidité & la sécheresse, afin qu'il y ait quelque connéxion vrai-semblable entre ses principes, & les consequences qu'il en tire.

Cependant il est encore plus difficile de se persuader de toutes ces choses que de toutes celles qu'on a jusques ici rapportées d'Aristote. On a de la peine à croire que la terre & les autres élémens ne seroient point colorez, ou visibles, s'ils étoient dans leur pureté naturelle, & sans aucun mélange de qualitez élémentaires, quoique de sçavans commentateurs de ce Philosophe nous en assurent. On ne comprend pas ce que veut dire Aristote, lorsqu'il assure que la blancheur des cheveux est produite par l'humidité, à cause que l'humidité des vieillards est plus forte que leur chaleur : quoique pour tâcher de s'éclaircir de sa pensée, l'on mette la definition à la place du défini : Car il semble que ce soit un galimatias incomprehensible de dire que les cheveux blanchissent aux vieillards, à cause que *ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangeres*, surmonte *ce qui assemble les choses de même nature.* On n'a pas moins de peine à croire que la

saveur

ſaveur ſoit bien expliquée, lors qu'il dit qu'elle conſiſte dans le mélange de la ſéchereſſe, de l'humidité, & de la chaleur; principalement quand on met en la place de ces mots les definitions que ce Philoſophe leur donne, comme il ſeroit utile de le faire ſi elles étoient bonnes. Et peut-être même qu'on ne pourroit s'empêcher de rire, ſi au lieu des definitions de la faim & de la ſoif que donne Ariſtote en diſant que la faim eſt le deſir du *chaud*, & du *ſec*, & la ſoif le deſir du *froid*, & de *l'humide*, on ſubſtituoit les définitions de ces mots appellant la faim, *le deſir de ce qui aſſemble les choſes de même nature, & de ce qui ſe tient facilement dans ſes propres bornes, & difficilement dans les bornes étrangeres*; & definiſſant la ſoif, *le deſir de ce qui aſſemble les choſes de même & de differente nature, & de ce qui ne ſe pouvant contenir facilement dans ſes propres bornes, ſe contient facilement dans des bornes étrangéres.*

L. 2. c. 3. de anima.

Certainement c'eſt une regle fort utile pour reconnoître ſi l'on a bien défini les termes, & pour ne ſe point tromper dans ſes raiſonnemens, que de mettre ſouvent la définition à la place du défini: car on connoît par là ſi les termes ſont équivoques, & les meſures des rapports fauſſes & imparfaites: ou ſi l'on raiſonne conſéquemment. Cela étant, que peut-on dire des raiſonnemens d'Ariſtote qui deviennent un galimatias impertinent & ridicule, lorſqu'on ſe ſert de cette regle? Et que doit-on dire auſſi de tous ceux qui ne raiſonnent que ſur les idées fauſſes & confuſes des ſens, puiſque cette regle qui conſerve la lumiére & l'évidence dans tous les raiſonnemens juſtes & ſolides, n'apporte que de la confuſion dans leurs diſcours.

Il n'eſt pas poſſible d'expoſer la bizarrerie & l'extravagance des explications que donne Ariſtote ſur toute ſorte de matiéres. Lorſque les ſujets qu'il traite ſont ſimples & faciles, ſes erreurs ſont ſimples, & il eſt aſſez facile de les découvrir. Mais lorſqu'il prétend expliquer des choſes compoſées & qui dé-

CHAP. V. pendent de plusieurs causes, ses erreurs sont pour le moins autant composées que les sujets qu'il traite, & il est impossible de les développer toutes pour les exposer aux autres.

Ce grand genie que l'on prétend avoir si bien reüssi dans les regles qu'il a données pour bien définir, ne sçait pas seulement quelles sont les choses qui peuvent être définies: parce que ne mettant point de distinction entre une connoissance claire & distincte, & une connoissance sensible, il s'imagine pouvoir connoître & expliquer aux autres des choses, dont il n'a pas seulement d'idée distincte. Les définitions doivent expliquer la nature des choses, & les termes qui les composent, doivent réveiller dans l'esprit des idées distinctes & particuliéres. Mais il est impossible de définir de cette sorte les qualitez sensibles de chaleur, de froideur, de couleur, de saveur, &c, lorsque l'on confond la cause avec l'effet, le mouvement des corps avec la sensation qui l'accompagne: parce que les sensations étant des modifications de l'ame, lesquelles on ne connoît point par des idées claires, mais seulement par sentiment interieur, ainsi que j'ai expliqué dans le troisiéme Livre, il est impossible d'attacher à des mots des idées que l'on n'a point. Page 206.

Comme l'on a des idées distinctes d'un cercle, d'un quarré, d'un triangle, & qu'ainsi l'on en connoît distinctement la nature, on en peut donner de bonnes définitions: on peut mêmes déduire des idées que l'on a de ces figures, toutes leurs propriétez, & les expliquer aux autres par des termes ausquels on attache ces idées. Mais on ne peut définir la chaleur ni la froideur entant que qualitez sensibles, car on ne les connoît point distinctement & par idée, on ne les connoît que par conscience ou par sentiment interieur.

On ne doit point aussi définir la chaleur, qui est hors de nous, par quelques effets: car si l'on substituë à sa place la définition qu'on lui donnera, l'on

verra bien que cette définition ne sera propre qu'à nous jetter dans l'erreur. Si par exemple on définit la chaleur *ce qui assemble les choses de même genre*, sans rien dire davantage, on pourra en suivant cette définition prendre pour de la chaleur, des choses qui n'y ont aucun rapport. On pourra dire que l'aiman assemble la limure de fer & la separe de celle de l'argent, parce qu'il est chaud : qu'un pigeon mange le chenevi & laisse l'autre grain, parce qu'un pigeon est chaud : qu'un avare separe ses loüis d'or d'avec son argent, parce qu'il a chaud. Enfin il n'y a point d'extravagance où cette définition n'engageât, si l'on étoit assez stupide pour la suivre. Cette définition n'explique donc point la nature de la chaleur, & l'on ne peut s'en servir pour en déduire toutes les propriétez : puisque si l'on s'arrête précisément à ses termes, on conclud des impertinences, & que si on la met à la place du défini, on tombe dans le galimatias.

Cependant si l'on a soin de distinguer la chaleur de ce qui la cause, quoique l'on ne puisse pas la définir, puisqu'elle est une modification de l'ame dont on n'a point d'idée, on peut en definir la cause puisqu'on a une idée distincte du mouvement. Mais il faut prendre garde que la chaleur prise pour un tel mouvement, ne cause pas toûjours le sentiment de chaleur en nous. Car l'eau, par exemple, est chaude, puisque ses parties sont fluides & en mouvement, qu'apparemment les poissons la trouvent chaude, & qu'elle est au moins plus chaude que la glace dont les parties sont plus en repos : mais elle est froide par rapport à nous, parce qu'elles a moins de mouvement que les parties de nôtre corps ; ce qui a moins de mouvement qu'un autre, étant en quelque maniére en repos à son égard. Ainsi ce n'est point par rapport au mouvement des fibres de nôtre corps, qu'il faut définir la cause de la chaleur, ou le mouvement qui l'excite : il faut, si l'on le peut, definir ce mouvement absolument & en lui même. Et alors les

CHAP. V. définitions qu'on en donnera, pourront ſervir à faire connoître la nature & les proprietez de la chaleur.

Je ne me croi pas obligé d'examiner davantage la Philoſophie d'Ariſtote, & de démêler les erreurs extremement confuſes & embaraſſées de cet Auteur. J'ai, ce me ſemble, fait voir qu'il ne prouve point ſes quatre élemens, & qu'il les définit mal: Que ſes qualitez élémentaires ne ſont pas telles qu'il le prétend, qu'il n'en connoît point la nature, & que toutes les qualitez ſecondes n'en ſont point compoſées: Et enfin qu'encore qu'on lui accordât que tous les corps fuſſent compoſez de quatre élemens, comme les qualitez ſecondes des premiers, tout ſon ſyſtême ſeroit inutile à la recherche de la verité, puiſque ſes idées ne ſont pas aſſez claires pour conſerver toûjours l'évidence dans nos raiſonnemens.

Si on ne croit pas que j'aie expoſé les véritables opinions d'Ariſtote, on peut s'en éclaircir dans les livres qu'il a faits du *Ciel*, & de la *génération* & *corruption*: car c'eſt de-là d'où j'ai pris preſque tout ce que j'en ait dit. Je n'ai rien voulu rapporter de ſes huit Livres de Phyſique, parce qu'il y a quelques habiles gens qui prétendent que ce n'eſt qu'une Logique: & il y a bien de l'apparence, puiſque l'on n'y trouve que des mots vagues & indéterminez.

Comme Ariſtote ſe contredit ſouvent, & qu'on peut appuyer preſque toutes ſortes de ſentimens par quelques paſſagez tirez de lui, je ne doute point que l'on ne puiſſe prouver par Ariſtote même quelques ſentimens contraires à ceux que je lui ai attribuez. Mais je n'en ſuis pas garend. Il ſuffit que j'aie les Livres que je viens de citer pour preuve de ce que j'ai dit. Et même je ne me mets gueres en peine de diſcuter ſi ces Livres ſont ou ne ſont pas d'Ariſtote, je le prens tel qu'il eſt, & que l'on le reçoit ordinairement: car on ne doit pas ſe mettre fort en peine de ſçavoir la généalogie veritable des choſes dont on n'a pas grande eſtime.

CHA-

CHAPITRE VI.

CHAP. VI.

Avis généraux qui sont nécessaires pour se conduire par ordre dans la recherche de la verité & dans le choix des sciences.

AFIN qu'on ne dise pas que je ne fais que détruire sans rien établir de certain & d'incontestable dans cet ouvrage ; il est à propos que j'expose ici en peu de mots, l'ordre que l'on doit garder dans ses études pour ne se point tromper : & que je marque même quelques veritez & quelques sciences tres-nécessaires dans lesquelles il se rencontre une évidence, telle qu'on ne peut s'empêcher dy consentir sans souffrir les reproches secrets de sa raison. Je n'expliquerai pas ces veritez & ces sciences fort au long, c'est une chose déja faite : je ne prétens par faire imprimer de nouveau les ouvrages des autres, je me contenterai d'y renvoyer. Je montrerai seulement l'ordre qu'on doit tenir dans l'étude qu'on en voudra faire, pour conserver toûjours l'évidence dans ses perceptions.

De toutes nos connoissances la premiére c'est l'existence de nôtre ame : toutes nos pensées en sont des démonstrations incontestables, car il n'y a rien de plus évident que ce qui pense actüellement, est actuellement quelque chose. Mais s'il est facile de connoître l'existence de son ame, il n'est pas si facile d'en connoître l'essence & la nature. Si l'on veut sçavoir ce qu'elle est, il faut sur tout bien prendre garde à ne la pas confondre avec les choses ausquelles elle est unie. Si l'on doute, si l'on veut, si l'on raisonne, il faut seulement croire que l'ame est une chose qui doute, qui veut, qui raisonne, & rien davantage, pourvû qu'on n'ait point éprouvé en elle d'autres proprietez : car on ne connoît son ame que par le sentiment interieur qu'on en a. Il ne faut pas prendre son ame pour son

corps,

CHAP. VI. corps, ni pour du sang, ni pour des esprits animaux, ni pour du feu, ni pour une infinité d'autres choses pour lesquelles les Philosophes l'ont prise. Il ne faut croire de l'ame que ce qu'on ne sçauroit s'empêcher d'en croire, & ce dont on est pleinement convaincu par le sentiment interieur qu'on a de soi-même, car autrement on se tromperoit. Ainsi l'on connoîtra par simple vûë ou par sentimenti nterieur tout ce que l'on peut connoître de l'ame, sans être obligé à faire des raisonnemens dans lesquels l'erreur se pouroit trouver. Car lorsque l'on raisonne, la mémoire agit: & où il y a mémoire, il peut y avoir erreur, supposé qu'il y ait quelque mauvais génie de qui nous dépendions dans nos connoissances, & qui se divertisse à nous tromper.

Si je supposois, par exemple, un Dieu qui se plût à me seduire, je suis tres-persuadé qu'il ne pourroit me tromper dans mes connoissances de simple vûë, comme dans celle par laquelle je connois que je suis, de ce que je pense, ou que deux fois 2. sont 4. Car quand même je supposerois effectivement un tel Dieu, si puissant que je puisse me le feindre, je sens que dans cette supposition extravangante, je ne pourois douter que je fusse, ou que deux fois 2. ne fussent égaux à 4. parce que j'apperçois ces choses de simple vûë sans l'usage de la mémoire.

Mais lorsque je raisonne, ne voyant point évidemment les principes de mes raisonnemens, & me souvenant seulement que je les ai vûs avec évidence: si ce Dieu trompeur joignoit ce souvenir à de faux principes, comme il pouroit le faire, s'il le vouloit, je ne ferois que de faux raisonnemens. De même que ceux qui font de longues supputations, s'imaginent se bien souvenir qu'ils ont connu que 9 fois 9 font 72, ou que 21 est un nombre premier, ou quelque semblable erreur de laquelle ils tirent de fausses conclusions.

Ainsi il est nécessaire de connoître Dieu, & de sçavoir qu'il n'est point trompeur, si l'on veut être pleinement

pleinement convaincu, que les sciences les plus certaines comme l'Arithmétique & la Géometrie, sont de véritables sciences : car sans cela l'évidence n'étant point entiére, on peut retenir son consentement. Et il est encore nécessaire de sçavoir par simple vûë & non point par raisonnement, que Dieu n'est point trompeur, puisque le raisonnement peut toûjours être faux, si l'on suppose Dieu trompeur.

Toutes les preuves ordinaires de l'existence & des perfections de Dieu, tirées de l'existence & des perfections de ses créatures, ont ce me semble ce défaut, qu'elles ne convainquent point l'esprit par simple vûë. Toutes ces preuves sont des raisonnemens qui sont convainquans en eux-mêmes : mais étant des raisonnemens, ils ne sont point convainquans dans la supposition d'un mauvais génie qui nous trompe. Ils convainquent suffisamment qu'il y a une puissance supérieure à nous, car mêmes cette supposition extravagante l'établit : mais ils ne convainquent pas pleinement, qu'il y a un Dieu ou un être infiniment parfait. Ainsi dans ces raisonnemens la conclusion est plus évidente que le principe.

Il est plus évident qu'il y a une puissance supérieure à nous, qu'il n'est évident qu'il y a un monde : puisqu'il n'y a point de supposition qui puisse empêcher qu'on ne démontre cette puissance supérieure, au lieu que dans la supposition d'un mauvais genie qui se plaise à nous tromper, il est impossible de prouver qu'il y ait un monde. Car on pouroit toûjours concevoir, que ce mauvais génie nous donneroit les sentimens des choses qui n'existeroient point : comme le sommeil & certaines maladies nous font voir des choses qui ne furent jamais : & nous font même sentir effectivement de la douleur dans des membres imaginaires, que nous n'avons plus, ou que nous n'avons jamais eûs.

Mais les preuves de l'existence & des perfections de Dieu tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vûë. On voit qu'il y a un Dieu,

dés que l'on voit l'infini, parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini, & qu'il n'y a rien que l'infini qui nous puisse donner l'idée, que nous avons d'un être infini. On voit aussi que Dieu n'est point trompeur, parce que sçachant qu'il est infiniment parfait & que l'infini ne peut manquer d'aucune perfection, on voit clairement qu'il ne veut pas nous séduire, & mêmes qu'il ne le peut pas, puisqu'il ne peut que ce qu'il veut, ou que ce qu'il est capable de vouloir. Ainsi il y a un Dieu & un Dieu veritable qui ne nous trompe jamais, quoiqu'il ne nous éclaire pas toûjours; & que nous nous trompions souvent lors qu'il ne nous éclaire pas. Toutes ces veritez se voyent de simple vûë par des esprits attentifs, quoiqu'il semble que nous fassions ici des raisonnemens pour les exposer aux autres. On peut les supposer comme des principes, incontestables sur lesquels on peut raisonner: car ayant reconnu que Dieu ne se plaît point à nous tromper, il nous est alors permis de raisonner.

Il est évident que la certitude de la foi dépend aussi de ce principe; qu'il y a un Dieu qui n'est point capable de nous tromper. Car l'existence d'un Dieu & l'infaillibilité de l'autorité divine sont plûtôt des connoissances naturelles, & des notions communes à des esprits capables d'une serieuse attention, que des articles de foi: quoique ce soit un don particulier de Dieu, que d'avoir l'esprit capable d'une attention suffisante pour comprendre comme il faut ces veritez, & pour vouloir bien s'appliquer à les comprendre.

De ce principe, *Que Dieu n'est point trompeur*, on pouroit aussi conclure que nous avons effectivement un corps auquel nous sommes unis d'une façon particuliére, & que nous sommes environnez de plusieurs autres. Car nous sommes interieurement convaincus de leur existence, par des sentimens continüels que Dieu produit en nous, & que nous ne pouvons corriger par la raison sans blesser la foi; quoi

que

que nous puissions corriger par la raison les sentimens qui nous les représentent avec certaines qualitez & certaines perfections qu'ils n'ont point. De sorte que nous ne devons pas croire qu'ils sont tels que nous les voyons, ou que nous les imaginons, mais seulement qu'ils existent, & qu'ils sont tels que nous les concevons par la raison.

Voyez l'éclairciſſement fait ſur le 10. Ch. du 1. Livre.

Mais afin de raisonner par ordre, nous ne devons point encore examiner si nous avons un corps, & s'il y en a d'autres autour de nous, ou si nous en avons seulement les sentimens quoique ces corps n'existent point. Cette question renferme de trop grandes difficultez, & il n'est peut-être pas si nécessaire de la résoudre pour perfectionner ses connoissances, qu'on pourroit se l'imaginer, ni même pour avoir une connoissance exacte de la Physique, de la Morale, & de quelques autres sciences.

Nous avons en nous les idées des nombres & de l'étenduë, desquelles l'existence est incontestable & la nature immüable, qui nous fourniroient éternellement dequoi penser, si nous en voulions connoître tous les rapports. Et il est nécessaire, que nous commençions à faire usage de nôtre esprit sur ces idées, pour des raisons qu'il ne sera pas inutile d'exposer. Il y en a trois principales.

La premiére est que ces idées sont les plus claires & les plus évidentes de toutes. Car si pour éviter l'erreur, on doit toûjours conserver l'évidence dans ses raisonnemens, il est clair que l'on doit plûtôt raisonner sur les idées des nombres & de l'étenduë, que sur les idées confuses ou composées de Physique, de Morale, de Mécanique, de Chymie, & de toutes les autres sciences.

La seconde est que ces idées sont les plus distinctes & les plus exactes de toutes, principalement celles des nombres. De sorte que l'habitude qu'on prend dans l'Arithmétique & dans la Géométrie, de ne se point contenter qu'on ne connoisse précisément les rapports des choses; donne à l'esprit une certaine

taine exactitude, que n'ont point ceux qui se contentent des vraisemblances, dont les autres sciences sont remplies.

La troisiéme & la principale est que ces idées sont les regles immuables & les mesures communes de toutes les autres choses que nous connoissons & que nous pouvons connoître. Ceux qui connoissent parfaitement les rapports des nombres & des figures, ou plûtôt l'art de faire les comparaisons nécessaires pour en connoître les rapports, ont une espece de science universelle, & un moyen tres-assuré pour découvrir avec évidence & certitude tout ce qui ne passe point les bornes ordinaires de l'esprit. Mais ceux qui n'ont point cet art, ne peuvent découvrir avec certitude les veritez un peu composées, quoi qu'ils ayent des idées tres-claires des choses, dont ils tâchent de connoître les rapports composez.

Ce sont ces raisons ou de semblables qui ont porté quelques anciens à faire étudier l'Arithmétique, l'Algébre, & la Géométrie aux jeunes gens. Apparemment ils sçavoient que l'Arithmétique & l'algébre donnent à l'esprit une certaine pénétration, qu'on ne peut acquerir par d'autres études; & que la Géométrie regle si bien l'imagination, qu'elle ne se broüille pas facilement: car cette faculté de l'ame, si nécessaire pour les sciences, acquiert par l'usage de la Géométrie une certaine étenduë de justesse, qui pousse & qui conserve la vûë claire de l'esprit jusques dans les difficultez les plus embarassées.

Si l'on veut donc conserver toûjours l'évidence dans ses perceptions, & découvrir la verité toute pure sans mélange de quelque obscurité ou de quelque erreur, on doit d'abord étudier l'Arithmétique, l'Algébre, & la Géométrie, aprés avoir acquis au moins quelque connoissance de soi-même & de l'Etre Souverain. Et si l'on veut avoir quelque livre qui facilite ces sciences, je croi que comme l'on a dû se servir *des Méditations* de M. Descartes pour la con-

connoiſſance de Dieu & de ſoi-même : on peut pour apprendre l'Arithmétique & l'Algébre ſe ſervir *des Elémens des Mathematiques* tout nouvellement imprimez : & pour la Géométrie ordinaire, des *Nouveaux Elémens de Géometrie* imprimez en 1667. ou des Elémens du P. Taquet Jeſuite imprimez à à Anvers en 1665 : & enfin pour les Sections coniques, & la réſolution des Problémes de Géométrie, des Traittez que M. de la Hire a compoſez, *des Sections coniques, des lieux Géométriques, & de la Conſtruction des Equations*, auſquels on peut joindre la Géométrie de M. Deſcartes.

Chez Pralard.

Chez Deſprez.

Ces traittez s'impriment actuellement chez Pralard.

Je ne conſeillerois pas les *Elemens des Mathematiques* pour l'Arithmetique & l'Algebre, ſi je ſçavois que quelque Auteur eût clairement démontré ces ſciences : mais la verité m'oblige à une choſe à quoi quelques gens trouveront peut-être à redire. L'Algébre & l'Analyſe étant abſolument néceſſaires pour découvrir les veritez compoſées, je croi devoir donner de l'eſtime pour un livre qui pouſſe ces ſciences aſſez loin, & qui ſelon le ſentiment de quelques ſçavans, les explique plus nettement que perſonne n'a encore fait.

Lors que l'on aura étudié avec ſoin & avec application ces ſciences générales, on connoîtra avec évidence un tres-grand nombre de veritez fécondes pour toutes les ſciences exactes & particulieres. Enſuite l'on peut étudier la Phyſique & la Morale, parce que ces ſciences ſont tres-utiles, quoi qu'elles ne ſoient pas fort propres pour rendre l'eſprit juſte & pénétrant. Et ſi l'on veut toûjours conſerver l'évidence dans ſes perceptions, on doit bien prendre garde à ne ſe pas laiſſer entêter de quelque principe qui ne ſoit pas évident : c'eſt-à-dire de quelque principe, dont on peut concevoir que les Chinois ne tomberoient point d'accord aprés qu'ils l'auroient bien conſideré.

Ainſi pour la Phyſique il ne faut admettre, que les notions communes à tous les hommes, c'eſt-à-

dire

CHAP. VI. dire les axiomes des Géométres, & les idées claires d'étenduë, de figure, de mouvement, & de repos, & s'il y en a d'autres aussi claires que celles-là. On dira peut-être que l'essence de la matiére n'est point l'étenduë, mais qu'importe? Il suffit que le monde que nous concevons être formé d'étenduë, paroisse semblable à celui que nous voyons, quoi qu'il ne soit point materiel de cette matiére qui n'est bonne à rien, dont on ne connoît rien, & de laquelle cependant on fait tant de bruit.

Il n'est pas absolument nécessaire d'examiner s'il y a effectivement au dehors des êtres qui répondent à ces idées, car nous ne raisonnons pas sur ces êtres, mais sur leurs idées. Nous devons seulement prendre garde que les raisonnemens que nous faisons sur les propriétez des choses, s'accordent avec les sentimens que nous en avons, c'est-à-dire que ce que nous pensons s'accorde parfaitement avec l'expérience, parce que nous tachons dans la Physique de découvrir l'ordre & la liaison des effets avec leurs causes, ou dans les corps, s'il y en a, ou dans les sentimens que nous en avons, s'ils n'existent point.

Ce n'est pas que l'on puisse douter qu'il y ait actuellement des corps, lors que l'on considere que Dieu n'est point trompeur, & l'ordre reglé de nos sentimens, dans les rencontres naturelles, & dans celles qui n'arrivent que pour nous faire croire ce que nous ne pouvons naturellement comprendre: mais c'est qu'il n'est pas nécessaire d'examiner d'abord par de grandes réflexions une chose dont personne ne doute, & qui ne sert pas de beaucoup à la connoissance de la Physique considerée comme une veritable science.

Il ne faut point aussi se mettre en peine de sçavoir s'il y a, ou s'il n'y a pas dans les corps qui nous environnent, quelques autres qualitez que celles dont on a des idées claires, car nous ne devons raisonner que selon nos idées: & s'il y a quelque autre chose, dont nous n'ayons point d'idée claire, distincte, & particuliére,

particuliére, jamais nous n'en connoîtrons rien, & jamais nous n'en raisonnerons juste. Peut-être qu'en raisonnant selon nos idées, nous raisonnerons selon la nature, & que nous reconnoîtrons qu'elle n'est point si cachée, qu'on se l'imagine ordinairement.

De même que ceux qui n'ont point étudié les proprietez des nombres, s'imaginent souvent qu'il n'est pas possible de résoudre certains problêmes, quoique tres-simples & tres-faciles: ainsi ceux qui n'ont point médité sur les proprietez de l'étenduë, des figures, & des mouvemens, sont extrémement portez à croire & à soûtenir que les questions que l'on forme dans la Physique, sont inexplicables. Il ne faut point s'arrêter aux sentimens de ceux qui n'ont rien examiné, ou qui n'ont rien examiné avec l'application nécessaire. Car encore qu'il y ait peu de veritez touchant les choses de la nature qui soient pleinement démontrées, il est certain qu'il y en a quelques-unes de générales dont il n'est pas possible de douter, quoi qu'il soit fort possible de n'y pas penser, de les ignorer, & de les nier.

Si l'on veut méditer avec ordre, & avec tout le tems & toute l'application nécessaire, on découvrira beaucoup de ces veritez certaines dont je parle. Mais afin qu'on puisse les découvrir avec plus de facilité, il est nécessaire de lire avec soin les principes de la Philosophie de M. Descartes, sans rien recevoir de ce qu'il dit, que lors que la force & l'évidence de ses raisons ne nous permettront point d'en douter.

Comme la Morale est la plus nécessaire de toutes les sciences, il faut aussi l'étudier avec plus de soin: car c'est principalement dans cette science qu'il est dangereux de suivre les opinions des hommes. Mais afin de ne s'y point tromper, & de conserver l'évidence dans ses perceptions, il ne faut méditer que sur des principes incontestables pour tous ceux dont le cœur n'est point corrompu par la débauche, & dont l'esprit n'est point aveuglé par l'orgueil: car il

n'y

CHAP. VI. n'y a point de principe de morale incontestable pour les esprits de chair & de sang, & qui aspirent à la qualité d'esprit fort. Ces sortes de gens ne comprennent pas les veritez les plus simples ; ou s'ils les comprennent, ils les contestent toûjours par esprit de contradiction, & pour conserver leur réputation d'esprits forts.

Quelques-uns de ces principes de morale les plus généraux sont : Que Dieu ayant fait toutes choses pour lui, il a fait nôtre esprit pour le connoître & nôtre cœur pour l'aimer : Qu'étant aussi juste & aussi puissant qu'il est, on ne peut être heureux si l'on ne suit ses ordres, ni malheureux si on les suit : Que nôtre nature est corrompuë, que nôtre esprit dépend de nôtre corps, nôtre raison de nos sens, nôtre volonté de nos passions : Que nous sommes dans l'impuissance de faire ce que nous voyons clairement être de nôtre devoir : & que nous avons besoin d'un liberateur. Il y a encore plusieurs autres principes de morale, comme : Que la retraite & la penitence sont nécessaires pour diminüer nôtre union avec les objets sensibles, & pour augmenter celle que nous avons avec les biens intelligibles, les vrais biens, les biens de l'esprit : Qu'on ne peut goûter de plaisir violent sans en devenir esclave : Qu'il ne faut jamais rien entreprendre par passion : Qu'il ne faut point chercher d'établissement en cette vie, &c. Mais parce que ces derniers principes dépendent des précedens & de la connoissance de l'homme, ils ne doivent point passer d'abord pour incontestables. Si l'on médite sur ces principes avec ordre, & avec autant de soin & d'application que la grandeur du sujet le mérite, & si l'on ne reçoit pour vrai que les conclusions tirées consequemment de ces principes, on aura une morale certaine, & qui s'accordera parfaitement avec celle de l'Evangile, quoi qu'elle ne soit pas si achevée ni si étenduë.

Il est vrai que dans les raisonnemens de morale, il n'est pas si facile de conserver l'évidence & l'exactitude,

tude, que dans quelques autres ſciences, & que la connoiſſance de l'homme eſt abſolument néceſſaire à ceux qui veulent pouſſer un peu loin cette ſcience: Et c'eſt pour cela que la plûpart des hommes n'y reüſſiſſent pas. Ils ne veulent pas ſe conſulter eux-mêmes pour reconnoître les foibleſſes de leur nature. Ils ſe laſſent d'interroger le maître qui nous enſeigne interieurement ſes propres volontez, leſquelles ſont les loix immuables & éternelles, & les vrais principes de la morale. Ils n'écoutent point avec plaiſir celui qui ne parle point à leurs ſens, qui ne répond point ſelon leurs deſirs, qui ne flatte point leur orgueil ſecret: Ils n'ont aucun reſpect pour des paroles qui ne troublent point l'imagination par leur éclat, qui ſe prononcent ſans bruit, & que l'on n'entend jamais clairement que dans le ſilence des créatures. Mais ils conſultent avec plaiſir & avec reſpect Ariſtote, Seneque, ou quelques nouveaux Philoſophes, qui les ſéduiſent ou par l'obſcurité de leurs paroles, ou par le tour de leurs expreſſions, ou par la vrai-ſemblance de leurs raiſons.

Depuis le peché du premier homme, nous n'eſtimons que ce qui a rapport à la conſervation du corps & à la commodité de la vie: & parce que nous découvrons ces ſortes de biens par le moyen des ſens, nous en voulons faire uſage en toutes rencontres. La ſageſſe Eternelle qui eſt nôtre veritable vie, & la ſeule lumiére qui puiſſe nous éclairer, ne luit ſouvent qu'à des aveugles & ne parle ſouvent qu'à des ſourds, lors qu'elle ne parle que dans le ſecret de la raiſon; car nous ſommes preſque toûjours répandus au dehors. Comme nous interrogeons ſans ceſſe toutes les creatures pour apprendre quelque nouvelle du bien que nous cherchons, il falloit, comme j'ai déja dit ailleurs, que cette ſageſſe ſe préſentât devant nous ſans toutefois ſortir hors de nous, afin de nous apprendre par des paroles ſenſibles, & par des exemples convaincans, le chemin pour arriver à la vraie felicité. Dieu imprime ſans ceſſe en nous un

CHAP. VI. amour naturel pour lui, afin que nous l'aimions ſans ceſſe, & par ce même mouvement d'amour nous nous éloignons ſans ceſſe de lui, en courant de toutes les forces qu'il nous donne vers les biens ſenſibles qu'il nous deffend. Ainſi voulant être aimé de nous, il falloit qu'il ſe rendît ſenſible & ſe preſentât devant nous, pour arrêter par la douceur de ſa grace toutes nos vaines agitations & pour commencer nôtre guériſon par des ſentimens ou des délectations ſemblables aux plaiſirs prévenans qui avoient commencé nôtre maladie.

Ainſi je ne prétends pas que les hommes puiſſent facilement découvrir par la force de leur eſprit toutes les regles de la morale qui ſont néceſſaires au ſalut, & encore moins qu'ils puiſſent agir ſelon leur lumiére; car leur cœur eſt encore plus corrompu que leur eſprit. Je dis ſeulement que s'ils n'admettent que des principes évidens, & que s'ils raiſonnent conſéquemment ſur ces principes, ils découvriront les mêmes veritez que nous apprenons dans l'Evangile: parce que c'eſt la même ſageſſe qui parle immédiatement par elle-même à ceux qui découvrent la verité dans l'évidence des raiſonnemens, & qui parle par les ſaintes Ecritures à ceux qui en prennent bien le ſens.

Il faut donc étudier la morale dans l'Evangile, pour s'épargner le travail de la méditation, & pour apprendre avec certitude les loix ſelon leſquelles nous devons régler nos mœurs. Pour ceux qui ne ſe contentent point de la certitude, à cauſe qu'elle ne fait que convaincre l'eſprit ſans l'éclairer, ils doivent méditer avec ſoin ſur ces loix & les déduire de leurs principes naturels, afin de connoître par la raiſon avec évidence ce qu'ils ſçavoient déja par la foi avec une entiére certitude. C'eſt ainſi qu'ils ſe convaincront, que l'Evangile eſt le plus ſolide de tous les livres: que JESUS-CHRIST connoiſſoit parfaitement la maladie & le déſordre de la nature: qu'il y a remédié de la maniére la plus utile pour nous, & la plus

plus digne de lui qui se puisse concevoir : mais que les lumiéres des Philosophes ne sont que d'épaisses ténébres; que leurs vertus les plus éclatantes ne sont qu'un orgueil insupportable ; en un mot qu'Aristote, Seneque, & les autres ne sont que des hommes pour ne rien dire davantage. CHAP. VI.

CHAPITRE VII. CHAP. VII.

De l'usage de la premiére regle qui regarde les questions particuliéres.

NOus nous sommes suffisamment arrêtez à expliquer la regle générale de la Méthode, qui regarde principalement le sujet de nos études, & à faire voir que M. Descartes l'a suivie exactement dans son systéme du monde, & qu'Aristote & ses sectateurs ne l'ont point observée. Il est maintenant à propos de descendre aux regles particulieres, qui sont nécessaires pour résoudre toute sorte de questions.

Les questions que l'on peut former sur toute sorte de sujets sont de plusieurs especes, dont il n'est pas facile de faire le dénombrement : mais voici les principales. Quelquefois on cherche les causes inconnuës de quelques effets connus : quelquefois on cherche les effets inconnus par leurs causes connuës. Le feu brûle & dissipe le bois : on en cherche la cause. Le feu consiste dans un tres-grand mouvement des parties du feu : on veut sçavoir quels effets ce mouvement est capable de produire, s'il peut durcir la bouë, fondre le fer, &c.

Quelquefois on cherche la nature d'une chose par ses propriétez : quelque-fois on cherche les propriétez d'une chose, dont on connoît la nature. On sçait ou l'on suppose, que la lumiére se transmet en un instant, que cependant elle se reflêchit & se reünit par le moyen d'un miroir concave, en sorte qu'elle dis-

CHAP. VII.

ſippe ou qu'elle fond les corps les plus ſolides; & l'on veut ſe ſervir de ces proprietez pour en découvrir la nature. On ſçait au contraire que tous les eſpaces, qui ſont depuis la terre juſques au Ciel, ſont pleins de petits corps ſphériques extrêmement agitez, & qui tendent ſans ceſſe à s'éloigner du Soleil: & l'on veut ſçavoir ſi l'effort de ces petits corps ſe pourra tranſmettre en un inſtant, & s'ils doivent en ſe refléchiſſant d'un miroir concave, ſe reünir, & diſſiper ou fondre les corps les plus ſolides.

Quelquefois on cherche toutes les parties d'un tout: quelquefois on cherche un tout par ſes parties. On cherche toutes les parties inconnuës d'un tout connu, lors qu'on cherche toutes les parties *aliquotes* d'une nombre, toutes les *racines* d'une *équation*, tous les angles droits que contient une figure, &c. Et l'on cherche un tout inconnu dont toutes les parties ſont connuës, lors qu'on cherche la ſomme de pluſieurs nombres, l'aire de pluſieurs figures, la capacité de pluſieurs vaſes: ou un tout dont une partie eſt connuë, & dont les autres quoi qu'inconnuës, renferment quelque rapport connu avec ce qui eſt inconnu: comme lors qu'on cherche quel eſt le nombre dont on a une partie connuë 15, & dont l'autre qui le compoſe, eſt la moitié ou le tiers du nombre inconnu: ou lors qu'on cherche un nombre inconnu qui ſoit égal à 15, & à deux fois la racine de ce nombre inconnu.

Enfin on cherche quelquefois ſi certaines choſes ſont égales ou ſemblables à d'autres, ou de combien elles ſont inégales ou différentes. On veut ſçavoir ſi Saturne eſt plus grand que Jupiter, ou à peu prés de combien: ſi l'air de Rome eſt plus chaud que celui de Marſeille, ou de combien.

Ce qui eſt général dans toutes les queſtions, c'eſt qu'on ne les forme que pour connoître quelque verité: & parce que toutes les veritez ne ſont que des rapports, on peut dire généralement que dans toutes les queſtions, on ne recherche que la connoiſſance

ce de quelques rapports, soit de rapports entre les choses, soit de rapports entre les idées, soit de rapports entre les choses & leurs idées.

Il y a des rapports de plusieurs especes, il y en a entre la nature des choses, entre leur grandeur, entre leurs parties, entre leurs attributs, entre leurs qualitez, entre leurs effets, entre leurs causes, &c. Mais on peut les reduire tous à deux, sçavoir à des rapports de *grandeur*, & à des rapports de *qualité*; en appellant rapports de *grandeur*, tous ceux qui sont entre les choses considerées comme capables du plus & du moins; rapports de *qualité* tous les autres. Ainsi l'on peut dire que toutes les questions tendent à découvrir quelques rapports soit de grandeur, soit de qualité.

La premiere & la principale de toutes les regles est qu'il faut connoître tres-distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre, & avoir des idées de ses termes assez distinctes, pour les pouvoir comparer & pour en reconnoître ainsi les rapports inconnus.

Il faut donc premierement appercevoir tres-clairement le rapport inconnu que l'on y cherche: car il est évident que si l'on n'avoit point de marque certaine pour reconnoître ce rapport inconnu lors qu'on le chercheroit, ou lors qu'on l'auroit trouvé, ce seroit en vain qu'on le chercheroit.

Secondement, il faut autant qu'on le peut, se rendre distinctes les idées qui répondent aux termes de la question, en ôtant l'équivoque des termes; & claires, en les considerant avec toute l'attention possible: Car si ces idées sont si confuses & si obscures, qu'on ne puisse faire les comparaisons nécessaires pour découvrir les rapports que l'on cherche, l'on n'est point encore en état de résoudre la question.

En troisiéme lieu, il faut considérer avec toute l'attention possible les conditions exprimées dans une question, s'il y en a quelques-unes: parce que sans cela, l'on n'entend que confusément l'état de

CHAP. VII. cette question ; outre que les conditions marquent ordinairement la voie pour la résoudre. De sorte que lors qu'on a une fois bien conçû l'état d'une question & ses conditions, on sçait & ce qu'on cherche, & quelquefois mêmes par où il s'y faut prendre pour le découvrir.

Il est vrai qu'il n'y a pas toûjours quelques conditions exprimées dans les questions : mais c'est que ces questions sont indéterminées, & que l'on peut les résoudre en plusieurs maniéres, comme si on demandoit un nombre quarré, un triangle, &c, sans rien spécifier davantage : ou bien c'est que celui qui les propose ne sçait point les moyens de les résoudre, ou qu'il les cache à dessein d'embarasser : comme si on demandoit que l'on trouvât deux moyennes proportionnelles entre deux lignes, sans ajoûter par l'intersection du cercle & de la Parabole, ou du cercle & de l'Ellipse, &c.

Il est donc absolument nécessaire que la marque par laquelle on connoît ce qu'on cherche, soit fort distincte, qu'elle ne soit point équivoque, & qu'elle ne puisse désigner que ce que l'on cherche : autrement on ne pouroit s'assurer d'avoir résolu la question proposée. De même il faut avoir soin de retrancher de la question toutes les conditions qui l'embarassent, & sans lesquelles elle subsiste dans son entier ; car elles partagent inutilement la capacité de l'esprit. Et même on ne connoît point encore distinctement l'état d'une question, lorsque les conditions qui l'accompagnent sont inutiles.

Si l'on proposoit par exemple une question en ces termes : faire en sorte qu'un homme étant arrosé de quelques liqueurs & couvert d'une couronne de de fleurs, ne puisse demeurer en repos, quoi qu'il ne voye rien qui soit capable de l'agiter. Il faut sçavoir si le mot d'homme n'est point métaphorique : si le mot de repos n'est point équivoque, s'il n'est point pris par rapport au mouvement local, ou par rapport aux passions, comme ces paroles *quoiqu'il ne*

ne voye rien qui soit capable de l'agiter, semblent le marquer. Il faut sçavoir si les conditions, *étant arrosé de quelque liqueur*, *& couvert d'une couronne de fleurs*, sont essentielles. Ensuite l'état de cette question ridicule & indéterminée étant clairement connu, l'on poura facilement la résoudre, en disant qu'il n'y a qu'à mettre un homme dans un vaisseau selon les conditions exprimées dans la question.

L'adresse de ceux qui proposent de semblables questions est d'y joindre des conditions qui semblent être nécessaires quoiqu'elles ne le soient pas, afin de tourner l'esprit de ceux à qui ils les proposent, vers des choses inutiles pour la résoudre. Comme dans cette question, que les servantes font d'ordinaire aux enfans. J'ai vû, leur disent elles, des chasseurs, ou plûtôt des pescheurs qui emportoient avec eux ce qu'ils ne prenoient pas, & qui jettoient dans l'eau ce qu'ils prenoient. L'esprit, étant préoccupé de l'idée de pêcheurs qui pêchent du poisson, il ne peut concevoir ce que l'on veut dire : & toute la difficulté qu'il y a pour résoudre cette question badine, vient de ce qu'on ne la conçoit pas clairement, & qu'on ne pense pas que des chasseurs & des pêcheurs aussi bien que d'autres hommes cherchent quelquefois dans leurs habits certains petits animaux qu'ils rejettent s'ils les attrapent, & qu'ils emportent avec eux s'ils ne peuvent les attraper.

Quelquefois aussi l'on ne met pas dans les questions toutes les conditions nécessaires pour les résoudre : & cela les rend pour le moins aussi difficiles, que lorsque l'on en joint d'inutiles, comme dans celle-ci. Rendre un homme immobile sans le lier ni le blesser: ou plûtôt ayant mis le petit doigt d'un homme dans l'oreille de ce même homme, le rendre par cette posture comme immobile, en sorte qu'il ne puisse sortir du lieu où on l'aura mis, jusqu'à ce qu'il ôte son petit doigt de son oreille. Cela paroît impossible d'abord, & cela l'est en effet : car on peut fort bien marcher quoique l'on ait le petit doit

dans l'oreille. Auſſi y manque-t-il encore une condition, qui ôteroit toute la difficulté, ſi elle étoit exprimée. Cette condition eſt, que l'on doit faire embraſſer quelque colomne de lit ou quelque choſe de ſemblable à celui qui met ſon petit doigt dans ſon oreille, enſorte que cette colomne ſoit enfermée entre ſon bras & ſon oreille : car il ne poura ſortir de ſa place ſans ſe débaraſſer, & tirer ſon doigt de ſon oreille. L'on n'ajoûte point pour une condition de la queſtion, qu'il y a encore quelqu'autre choſe à faire, afin que l'eſprit ne s'arrête point à le chercher, & qu'on ne puiſſe ainſi le découvrir. Mais ceux qui entreprennent de réſoudre ces ſortes de queſtions doivent faire toutes les demandes néceſſaires pour s'éclaircir du point où conſiſte la difficulté.

Ces queſtions arbitraires ſemblent être badines, & elles le ſont en effet en un ſens, car on n'apprend rien lorſqu'on les réſout. Cependant elles ne ſont pas ſi différentes des queſtions naturelles, qu'on pouroit peut-être ſe l'imaginer. Il faut faire à-peu-prés les mêmes choſes pour réſoudre les unes & les autres. Car ſi l'addreſſe ou la malice des hommes rend les queſtions arbitraires embaraſſantes & difficiles à réſoudre, les effets naturels ſont auſſi par leur nature environnez d'obſcuritez & de ténébres. Et il faut diſſiper ces ténébres par l'attention de l'eſprit, & par des expériences qui ſont des eſpeces de demandes que l'on fait à l'Auteur de la nature : de même qu'on ôte les équivoques & les circonſtances inutiles des queſtions arbitraires par l'attention de l'eſprit, & par les demandes adroites que l'on fait à ceux qui nous les propoſent. Expliquons ces choſes par ordre d'une maniére plus ſérieuſe & plus inſtructive.

Il y a un tres-grand nombre de queſtions qui ſemblent tres-difficiles, parce qu'on ne les entend pas, & qui devroient plûtôt paſſer pour des axiomes, qui auroient pourtant beſoin de quelque explication, que pour de veritables queſtions : car il me ſemble qu'on

ne

ne doit pas mettre au nombre des questions, certaines propositions qui sont inconteſtables, lorſqu'on en conçoit les termes.

On demande par exemple comme une queſtion difficile à réſondre, ſi l'ame eſt immortelle: parce que ceux qui font cette queſtion, ou qui prétendent la réſoudre, n'en conçoivent pas diſtinctement les termes. Comme les mots d'*ame* & d'*immortel* ſignifient différentes choſes, & qu'ils ne ſçavent comment ils l'entendent, ils ne peuvent réſoudre ſi l'ame eſt immortelle: car ils ne ſçavent préciſément ni ce qu'ils demandent ni ce qu'ils cherchent.

Par ce mot *ame* on peut entendre une ſubſtance qui penſe, qui veut, qui ſent, &c. On peut prendre l'ame pour le mouvement ou la circulation du ſang, & pour la configuration des parties du corps: enfin on peut prendre l'ame pour le ſang même & les eſprits animaux. De même par ce mot *immortel*, on entend ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature: ou bien ce qui ne peut changer: ou enfin ce qui ne peut ſe corrompre, ni ſe diſſiper comme une vapeur ou de la fumée. Ainſi ſuppoſé que l'on prenne les mots, d'*ame* & d'*immortel*, en quelqu'une de ces ſignifications, la moindre attention d'eſprit fera juger ſi elle eſt immortelle, ou ſi elle ne l'eſt pas.

Car premiérement, il eſt clair que *l'ame* priſe dans le premier ſens, c'eſt-à-dire pour une ſubſtance qui penſe, eſt immortelle, ſi l'on prend auſſi *immortel* dans le premier ſens, & pour ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature: car il n'eſt pas même concevable qu'aucune ſubſtance puiſſe devenir rien: Il faut recourir à une puiſſance de Dieu toute extraordinaire pour concevoir que cela ſoit poſſible.

Secondement, l'ame eſt immortelle, ſi l'on prend *immortel* dans le ſecond ſens, & pour ce qui ne peut ſe corrompre, ni ſe réſoudre en vapeur ou en fumée: car il eſt évident que ce qui ne peut ſe diviſer

CHAP. VII.

en une infinité de parties, ne peut se corrompre ou se résoudre en vapeur.

3. L'ame n'est point immortelle, en prenant *immortel* dans le troisiéme sens, & pour ce qui ne peut changer: car nous avons assez de preuves convaincantes des changemens de nôtre ame: que tantôt elle sent de la douleur, & tantôt du plaisir, qu'elle veut quelquefois certaines choses, & qu'elle cesse de les vouloir: qu'étant unie au corps elle en peut être separée, &c.

Si l'on prend le mot d'ame dans quelqu'autre signification, il sera de même tres-facile de voir si elle est immortelle, en prenant le mot d'immortel en un sens fixe & arrêté. De sorte que ce qui rend ces questions difficiles, c'est qu'on ne les conçoit pas distinctement, & que les termes qui les expriment, sont équivoques: Si bien qu'elles ont plûtôt besoin d'explication que de preuve.

Il est vrai qu'il y a quelques personnes assez stupides, & quelqu'autres assez imaginatives, pour prendre sans cesse l'ame pour une certaine configuration des parties du cerveau, & pour le mouvement des esprits: & il est certainement impossible de prouver à ces sortes de gens, que l'ame est immortelle & qu'elle ne peut perir: car il est au contraire évident que l'ame prise au sens qu'ils l'entendent, est mortelle. Ainsi ce n'est point une question qu'il soit difficile de résoudre, mais c'est une proposition qu'il est difficile de faire entendre à des gens, qui n'ont point les mêmes idées que nous, & qui font tous leurs efforts pour ne les point avoir & pour s'aveugler.

Lors donc qu'on demande si l'ame est immortelle, ou quelque autre question que ce soit, il faut d'abord ôter l'équivoque des termes, & sçavoir en quel sens on les prend, afin de concevoir distinctement l'état de la question: & si ceux qui la proposent ne sçavent comment ils l'entendent, il faut les interroger pour les éclairer & pour les déterminer.

Si

Si en les interrogeant on reconnoît que leurs idées ne s'accommodent point avec les nôtres, il est inutile de leur répondre. Car, que répondre à un homme qui s'imagine qu'un desir par exemple n'est autre chose que le mouvement de quelques esprits ; qu'une pensée n'est qu'une trace ou qu'une image que les objets ou les esprits ont formée dans le cerveau ; & que tous les raisonnemens des hommes ne consistent que dans la differente situation de quelques petits corps, qui s'arrangent diversement dans la tête ? Lui répondre que l'ame prise dans le sens qu'il l'entend, est immortelle, c'est le tromper ou se rendre ridicule dans son esprit : mais lui répondre qu'elle est mortelle, c'est en un sens le confirmer dans une erreur de tres-grande conséquence. Il ne faut donc point lui répondre, mais seulement tâcher de le faire rentrer en lui-méme, afin qu'il reçoive les mêmes idées que nous, de celui qui est seul capable de l'éclairer.

C'est encore une question qui paroît assez difficile à résoudre, sçavoir si les bêtes ont une ame : cependant lors qu'on ôte l'équivoque, elle ne paroît plus fort difficile ; & la plûpart de ceux qui pensent qu'elles en ont, sont, sans le sçavoir, du sentiment de ceux qui pensent qu'elles n'en ont pas.

L'on peut prendre l'ame pour quelque chose de corporel répandu par tout le corps, qui lui donne le mouvement & la vie, ou bien pour quelque chose de spirituel. Ceux qui disent que les animaux n'ont point d'ame, l'entendent dans le second sens : car jamais homme ne nia qu'il y eût dans les animaux quelque chose de corporel, qui fût le principe de leur vie ou de leur mouvement, puisqu'on ne peut même le nier des montres. Ceux au contraire qui assurent que les animaux ont des ames l'entendent dans le premier sens ; car il y en a peu qui croient que les animaux ayent une ame spirituelle & indivisible. De sorte que les Péripateticiens & les Cartésiens croyent que les bêtes ont une ame, c'est-à-dire un

CHAP. VII.

principe corporel de leur mouvement: & les uns & les autres croyent qu'elles n'en ont point, c'est-à-dire qu'il n'y a rien en elles de spirituel & d'indivisible.

Ainsi la difference qu'il y a entre les Péripateticiens & ceux que l'on appelle Cartésiens, n'est pas en ce que les premiers croyent que les bêtes ont des ames, & que les autres ne le croyent pas: mais seulement en ce que les premiers croyent que les animaux sont capables de sentir de la douleur, du plaisir, de voir les couleurs, d'entendre les sons, & d'avoir généralement toutes les sensations & toutes les passions que nous avons; & que les Cartésiens croyent le contraire. Les Cartésiens distinguent les mots de sentiment pour en ôter l'équivoque. Car, par exemple ils disent, que lorsqu'on est trop proche du feu, les parties du bois viennent heurter contre la main; qu'elles en ébranlent les fibres; que cet ébranlement se communique jusqu'au cerveau, qu'il détermine les esprits animaux, qui y sont contenus, à se répandre dans les parties exterieures du corps d'une maniére propre pour le faire retirer. Ils demeurent d'accord, que toutes ces choses ou de semblables se peuvent rencontrer dans les animaux, & qu'elles s'y rencontrent effectivement parce qu'elles ne sont que des proprietez de corps. Et les Péripateticiens en conviennent.

Les Cartésiens disent de plus, que dans les hommes l'ébranlement des fibres du cerveau est accompagné du sentiment de chaleur, & que le cours des esprits animaux vers le cœur & vers les visceres est suivi de la passion de haine ou d'aversion: mais ils nient que ces sentimens & ces passions de l'ame se rencontrent dans les bêtes. Les Péripateticiens assurent au contraire que les bêtes sentent aussi bien que nous cette chaleur; qu'elles ont comme nous de l'aversion pour tout ce qui les incommode; & généralement qu'elles sont capables de tous les sentimens & de toutes les passions que nous ressentons. Les Cartesiens ne pensent pas que les bêtes sentent de la douleur

douleur ou du plaisir, ni qu'elles aiment ou qu'elles haïssent aucune chose : parce qu'ils n'admettent rien que de materiel dans les bêtes, & qu'ils ne croyent pas que les sentimens ni les passions soient des proprietez de la matiére telle qu'elle puisse être. Quelques Péripateticiens au contraire pensent que la matiére est capable de sentiment & de passion, lorsqu'elle est, disent-ils, subtilisée; que les bêtes peuvent sentir par le moyen des esprits animaux, c'est-à-dire par le moyen d'une matiére extrémement subtile & délicate ; & que l'ame mêmes n'est capable de sentiment & de passion qu'à cause qu'elle est unie à cette matiére.

Ainsi pour résoudre la question si les bêtes ont une ame, il faut rentrer en soi-même, & considerer avec toute l'attention dont on est capable, l'idée que l'on a de la matiére. Et si l'on conçoit que la matiére figurée d'une telle maniére, comme en quarré, en rond, en ovale, soit de la douleur, du plaisir, de la chaleur, de la couleur, de l'odeur, du son, &c: on peut assurer que l'ame des bêtes toute materielle qu'elle soit est capable de sentir. Si on ne le conçoit pas, il ne le faut pas dire, car il ne faut assurer que ce que l'on conçoit. De même si l'on conçoit que de la matiére agitée de bas en haut, de haut en bas, en ligne circulaire, spirale, parabolique, elliptique, &c, soit un amour, une haine, une joie, une tristesse, &c, on peut dire que les bêtes ont les mêmes passions que nous : si on ne le voit pas, il ne le faut pas dire, à moins qu'on ne veüille parler sans sçavoir ce qu'on dit. Mais je pense pouvoir assurer qu'on ne croira jamais qu'aucun mouvement de matiére puisse être un amour ou une joie, pourvû que l'on y pense serieusement. De sorte que pour résoudre cette question, si les bêtes sentent, il ne faut qu'avoir soin d'en ôter l'équivoque, comme font ceux, qu'on se plaît à appeller Cartésiens ; car on la reduira ainsi à une question si simple, qu'une mediocre attention d'esprit suffira pour la résoudre.

Chap. VII. Il est vrai que saint Augustin, supposant selon le préjugé commun à tous les hommes que les bêtes ont une ame, au moins n'ai-je point lû qu'il l'ait jamais examiné sérieusement dans ses ouvrages, ni qu'il l'ait revoqué en doute, & s'appercevant bien qu'il y a contradiction de dire qu'une ame ou une substance qui pense, qui sent, qui desire, &c, soit matérielle, il a crû que l'ame des bêtes étoit effectivement spirituelle & indivisible. Il a prouvé par des raisons trés-évidentes que toute ame, c'est-à dire tout ce qui sent, qui imagine, qui craint, qui desire, &c, est nécessairement spirituel : mais je n'ai point remarqué qu'il ait eu quelque raison d'assurer que les bêtes ont des ames. Il ne se met pas même en peine de le prouver, parce qu'il y a bien de l'apparence que de son tems, il n'y avoit presque personne qui en doutât.

L. 4. *de anima & ejus origine* Chap. 23. *L. de quantitate animæ* & ailleurs

Présentement qu'il y a des gens qui tâchent de se délivrer entiérement de leurs préjugez, & qui revoquent en doute toutes les opinions qui ne sont point appuyées sur des raisonnemens clairs & démonstratifs, on commence à douter si les animaux ont une ame capable des mêmes sentimens & des mêmes passions que les nôtres, Mais il se trouve toûjours plusieurs défenseurs des préjugez, qui prétendent prouver que les bêtes sentent, veulent, pensent, & raisonnent même comme nous, quoique d'une maniére beaucoup plus imparfaite.

Les chiens, disent-ils, connoissent leurs maîtres, ils les aiment, ils souffrent avec patience les coups qu'ils en reçoivent, parce qu'ils jugent qu'il leur est avantageux de ne les point abandonner : mais pour les étrangers il les haïssent de telle sorte qu'ils ne peuvent même souffrir d'en être caressez. Tous les animaux ont de l'amour pour leurs petits, & ces oiseaux qui font leurs nids à l'extremité des branches, font assez connoître qu'ils apprehendent que certains animaux ne les dévorent : ils jugent que ces branches sont trop foibles pour porter leurs ennemis,

mis, & assez fortes pour soûtenir leurs petits & leurs nids tout ensemble. Il n'y a pas jusques aux araignées & jusques aux plus vils insectes qui ne donnent des marques qu'il y a quelque intelligence qui les anime: car on ne peut s'empêcher d'admirer la conduite d'un animal, qui tout aveugle qu'il est, trouve moyen d'en surprendre dans ses filets d'autres qui ont des yeux & des ailes, & qui sont assez hardis pour attaquer les plus gros animaux que nous voyions.

Il est vrai que toutes les actions que font les bêtes, marquent qu'il y a une intelligence; car tout ce qui est reglé le marque. Une montre même le marque: il est impossible que le hazard en compose les rouës, & il faut que ce soit une intelligence qui en ait reglé les mouvemens. On plante une graine à contre sens, les racines qui sortoient hors de la terre, s'y enfoncent d'elles-mêmes; & le germe qui étoit tourné vers la terre, se détourne aussi pour en sortir: cela marque une intelligence. Cette plante se noüe d'espace en espace pour se fortifier, elle couvre sa graine d'une peau qui la conserve: elle l'environne de piquans pour la défendre: cela marque une intelligence. Enfin tout ce que nous voyons que font les plantes aussi bien que les animaux, marque certainement une intelligence. Tous les véritables Cartésiens l'accordent. Mais tous les veritables Cartésiens distinguent, car ils ôtent autant qu'ils peuvent l'équivoque des termes.

Les mouvemens des bêtes & des plantes marquent une intelligence: mais cette intelligence n'est point de la matiére: elle est distinguée des bêtes, comme celle qui arrange le roües d'une montre, est distinguée de la montre. Car enfin cette intelligence paroît infiniment sage, infiniment puissante, & la même qui nous a formé dans le sein de nos meres, & qui nous donne l'accroissement auquel nous ne poüvons par tous les efforts de nôtre esprit & de nôtre volonté ajoûter une coudée. Ainsi dans les ani-
maux

maux il n'y a ni intelligence ni ame, comme on l'entend ordinairement. Ils mangent sans plaisir, ils crient sans douleur, ils croissent sans le sçavoir: ils ne craignent rien, ils ne connoissent rien: & s'ils agissent d'une maniére qui marque intelligence, c'est que Dieu les ayant faits pour les conserver, il a formé leur corps de telle façon qu'ils évitent machinalement & sans crainte, tout ce qui est capable de les détruire. Autrement il faudroit dire qu'il y a plus d'intelligence dans le plus petit des animaux, ou mêmes dans une seule graine que dans le plus spirituel des hommes: car il est constant qu'il y a plus de differentes parties, & qu'il s'y produit plus de mouvemens reglez, que nous ne sommes capables d'en connoître.

Mais comme les hommes sont accoûtumez à confondre toutes choses, & qu'ils s'imaginent que leur ame produit dans leurs corps presque tous les mouvemens & tous les changemens qui lui arrivent; ils attachent faussement au mot d'ame l'idée de productrice & de conservatrice du corps. Ainsi pensant que leur ame produit en eux tout ce qui est absolument nécessaire à la conservation de leur vie quoiqu'elle ne sçache pas mêmes comment le corps qu'elle anime est composé; ils jugent qu'il faut nécessairement qu'il y ait une ame dans les bêtes pour y produire tous les mouvemens & tous les changemens qui leur arrivent, à cause qu'ils sont assez semblables à ceux qui se font dans nôtre corps. Car les bétes s'engendrent, se nourrissent, se fortifient comme nôtre corps: elles boivent, mangent, dorment comme nous: parce que nous sommes entierement semblables aux bêtes par le corps, & que toute la différence qu'il y a entre nous & elles, c'est que nous avons une ame & qu'elles n'en ont pas. Mais l'ame que nous avons ne forme point nôtre corps, elle ne digére point nos alimens, elle ne donne point le mouvement & la chaleur à nôtre sang: Elle sent, elle veut, elle raisonne. Elle anime le corps en ce

qu'elle

qu'elle a des ſentimens & des paſſions qui ont rapport à lui. Ce n'eſt point qu'elle ſe répande dans nos membres pour leur communiquer le ſentiment & la vie, car nôtre corps ne peut rien recevoir de ce qui ſe rencontre dans nôtre eſprit. Il eſt donc clair que la raiſon pour laquelle on ne ſçauroit réſoudre la plupart des queſtions, c'eſt qu'on ne diſtingue pas, & qu'on ne penſe pas mêmes à diſtinguer différentes choſes qu'un même mot ſignifie.

Ce n'eſt pas que l'on ne s'aviſe quelquefois de diſtinguer : Mais ſouvent on le fait ſi mal, qu'au lieu d'ôter l'équivoque des termes par les diſtinctions que l'on donne, on ne fait que les rendre plus obſcurs. Par exemple, lors qu'on demande, ſi le corps vit, comment il vit, & de quelle maniére l'ame raiſonnable l'anime, ſi les eſprits animaux, le ſang, & les autres humeurs vivent, ſi les dens, les cheveux, les ongles ſont animez, &c. On diſtingue les mots de vivre & d'être animé, en vivre ou être animé d'une ame raiſonnable, ou d'une ame ſenſitive, ou d'une ame végétative. Mais cette diſtinction ne fait que confondre l'état de la queſtion, car ces mots ont eux-mêmes beſoin d'explication, & peut-être même, que les deux derniers, ame *végétative*, ame *ſenſitive* ſont inexplicables & incomprehenſibles de la maniére qu'on l'entend ordinairement.

Mais, ſi l'on veut attacher quelque idée claire & diſtincte au mot de vie, on peut dire que la vie de l'ame eſt la connoiſſance de la verité & l'amour du bien, ou plûtôt que ſa penſée eſt ſa vie: & que la vie du corps conſiſte dans la circulation du ſang & dans le juſte temperament des humeurs, ou plûtôt que la vie du corps eſt le mouvement de ſes parties propre pour ſa conſervation. Et alors les idées attachées au mot de vie étant claires, il ſera aſſez évident. 1. que l'ame ne peut communiquer ſa vie au corps, car elle ne peut le faire penſer. 2. qu'elle ne peut lui donner la vie par laquelle il ſe nourrit, il croît, &c, puis qu'elle ne ſçait pas mêmes ce qu'il

faut faire pour digérer ce que l'on mange. 3. elle ne peut le faire sentir, puisque la matiére est incapable de sentiment, &c. On peut enfin resoudre sans peine toutes les autres questions que l'on peut faire sur ce sujet, pourvû que les termes qui les énoncent, réveillent des idées claires: & il est impossible de les résoudre, si les idées des termes qui les expriment, sont confuses & obscures.

Cependant il n'est pas toûjours absolument nécessaire d'avoir des idées, qui représentent parfaitement les choses dont on veut examiner les rapports: il suffit souvent d'en avoir une connoissance imparfaite ou commencée, parceque souvent l'on ne recherche point d'en connoître exactement les rapports. J'explique ceci.

Il y a des veritez ou des rapports de deux sortes: il y en a d'éxactement connus, & d'autres que l'on ne connoît qu'imparfaitement. On connoît exactement le rapport entre un tel quarré & un tel triangle, mais on ne connoît qu'imparfaitement le rapport qui est entre Paris & Orleans: on sçait que le quarré est égal au triangle, ou qu'il en est double, triple, &c, mais on sçait seulement que Paris est plus grand qu'Orleans, sans sçavoir au juste de combien.

De plus entre les connoissances imparfaites, il y en a d'une infinité de degrez, & même toutes ces connoissances ne sont imparfaites que par rapport aux connoissances plus parfaites. Par exemple on sçait parfaitement que Paris est plus grand que la Place Royale: & cette connoissance n'est imparfaite que par rapport à une connoissance exacte, selon laquelle on sçauroit au juste de combien Paris est plus grand que cette place qu'il renferme.

Ainsi il y a des questions de plusieurs sortes, 1. Il y en a dans lesquelles on recherche une connoissance parfaite de tous les rapports exacts, que deux ou plusieurs choses ont entr'elles.

2. Il y en a dans lesquelles on recherche la con-
noissance

noissance parfaite de quelque rapport exact qui est entre-deux ou plusieurs choses. Chap. VII.

3. Il y en a dans lesquelles on recherche une connoissance parfaite de quelque rapport assez approchant du rapport exact, qui est entre-deux ou plusieurs choses.

4. Il y en a dans lesquelles on recherche seulement de reconnoître un rapport assez vague & indéterminé.

Il est évident, 1. Que pour résoudre des questions du premier genre, & pour connoître parfaitement tous les rapports exacts de grandeur & de qualité qui sont entre deux ou plusieurs choses, il en faut avoir des idées distinctes qui les représentent parfaitement, & comparer ces choses selon toutes les maniéres possibles. On peut par exemple résoudre toutes les questions qui tendent à decouvrir les rapports exacts qui sont entre 2 & 8, parce que 2 & 8 étant exactement connus, on peut les comparer ensemble en toutes les maniéres nécessaires, pour en reconnoître les rapports exacts de grandeur ou de qualité. On peut sçavoir que 8 est quadruple de 2, que 8 & 2 sont des nombres pairs, que 8 & 2 ne sont point des nombres quarrez.

Il est clair en second lieu que pour resoudre des questions du second genre, & pour connoître exactement quelque rapport de grandeur ou de qualité qui est entre deux ou plusieurs choses, il est nécessaire & il suffit d'en connoître tres-distinctement les faces, selon lesquelles on doit les comparer pour en découvrir le rapport que l'on cherche. Par exemple pour resoudre quelques-unes des questions qui tendent à découvrir quelques rapports exacts entre 4 & 16, comme que 4 & 16 sont des nombres pairs & des nombres quarrez, il suffit de sçavoir exactement que 4 & 16 se peuvent diviser sans fraction par la moitié, & que l'un & l'autre est le produit d'un nombre multiplié par lui-même, & il est inutile d'examiner quelle est leur véritable grandeur. Car il est

CHAP. VII. eſt évident que pour reconnoître les rapports exacts de qualité qui ſont entre les choſes, ils ſuffit d'avoir une idée tres-diſtincte de leur qualité ſans penſer à leur grandeur, & que pour reconnoître leurs rapports exacts de grandeur, il ſuffit de connoître exactement leur grandeur ſans rechercher leur veritable qualité.

Il eſt clair en troiſiéme lieu que pour réſoudre des queſtions du troiſiéme genre, & pour connoître quelque rapport aſſez approchant du rapport exact qui eſt entre deux ou pluſieurs choſes, il ſuffit d'en connoître à peu-prés les faces ou les côtez, ſelon leſquelles on doit les comparer, pour découvrir le rapport approchant que l'on cherche, ſoit de grandeur, ſoit de qualité. Par exemple, je puis ſçavoir évidemment que $\sqrt{8}$ eſt plus grand que 2, parce que je puis ſçavoir à peu prés la véritable grandeur de $\sqrt{8}$, mais je ne puis connoître de combien $\sqrt{8}$. eſt plus grand que 2, parce que je ne puis connoître exactement la veritable grandeur de $\sqrt{8}$.

Enfin il eſt évident que pour réſoudre des queſtions du quatriéme genre, & pour découvrir des rapports vagues & indéterminez, il ſuffit de connoître les choſes d'une maniére proportionnée au beſoin que l'on a de les comparer pour découvrir les rapports que l'on cherche. De ſorte qu'il n'eſt pas toûjours néceſſaire pour réſoudre toutes ſortes de queſtions, d'avoir des idées tres-diſtinctes de leurs termes, c'eſt-à-dire de connoître parfaitement les choſes que leurs termes ſignifient. Mais il eſt néceſſaire de les connoître d'autant plus exactement, que les rapports qu'on tâche de découvrir, ſont plus exacts & en plus grand nombre. Car comme nous venons de voir, il ſuffit dans les queſtions imparfaites d'avoir des idées imparfaites des choſes que l'on conſidére, afin de réſoudre ces queſtions parfaitement, c'eſt-à dire ſelon ce qu'elles contiennent. Et l'on peut même reſoudre fort bien des queſtions, quoique l'on n'ait aucune idée diſtincte des termes qui

qui les expriment. Car lors qu'on demande si, le feu est capable de fondre du sel, de durcir de la bouë, de faire évaporer du plomb, & mille autres choses semblables, on entend parfaitement ces questions, & l'on peut fort-bien les résoudre, quoiqu'on n'ait aucune idée distincte du feu, du sel, de la bouë, &c. Parce que ceux qui font ces demandes veulent seulement sçavoir si l'on a quelque expérience sensible, que le feu ait produit ces effets: C'est pourquoi, selon les connoissances que l'on a tirées de ses sens, on leur répond d'une maniére capable de les contenter. CHAP. VII.

CHAPITRE VIII. CHAP. VIII.

Application des autres régles à des questions particuliéres.

IL y a des questions de deux sortes, de simples & de composées. La résolution des premieres ne dépend que de la seule attention de l'esprit aux idées claires des termes qui les expriment. Les autres ne se peuvent resoudre que par comparaison à une troisiéme ou à plusieurs autres idées: on ne peut découvrir les rapports inconnus, qui sont exprimez par les termes de la question, en comparant immédiatement les idées de ces termes, car elles ne peuvent se joindre ou se comparer. Il faut donc une ou plusieurs idées moyennes afin de faire les comparaisons nécessaires pour découvrir ces rapports: & observer exactement que ces idées moyennes soient claires & distinctes, à proportion que l'on tâche de découvrir des rapports plus exacts & en plus grand nombre.

Cette regle n'est qu'une suite de la premiére, & elle est d'une égale importance. Car s'il est nécessaire, pour connoître exactement les rapports des choses que l'on compare, d'en avoir des idées claires

res & distinctes : il est nécessaire par la même raison de bien connoître les idées moyennes par lesquelles on prétend faire ces comparaisons ; puis qu'il faut connoître distinctement le raport de la mesure, avec chacune des choses que l'on mesure, pour en découvrir les rapports. Voici des exemples.

Lors qu'on laisse nager librement un petit vase fort leger, dans lequel il y a une pierre d'aiman, si l'on vient à présenter au Pole Septentrional de cet aiman le même Pole d'un autre aiman que l'on tient entre ses mains : aussi-tôt on voit que le premier aiman se retire comme s'il étoit poussé par quelque vent violent. Et l'on desire de sçavoir la cause de cet effet.

Il est assez visible, que pour rendre raison du mouvement de cet aiman, il ne suffit pas de connoître les rapports qu'il a avec l'autre : car quand même on les connoîtroit parfaitement tous, on ne pourroit pas comprendre comment ces deux corps se pourroient pousser sans se rencontrer.

Il faut donc examiner quelles sont les choses que l'on connoît distinctement être capables selon l'ordre de la nature de remuër quelque corps, car il est question de découvrir la cause naturelle du mouvement de l'aiman, qui est certainement un corps. Ainsi il ne faut point recourir à quelque qualité, à quelque forme ou à quelque entité que l'on ne connoît point clairement être capable de remuër les corps, ni mêmes à quelque intelligence : car on ne sçait point avec certitude que les intelligences soient les causes ordinaires des mouvemens naturels des corps, ni mêmes si elles peuvent produire du mouvement.

On sçait évidemment que c'est une loi de la nature, que les corps se remuënt les uns les autres, lors qu'ils se rencontrent. Il faut donc tâcher d'expliquer le mouvement de l'aiman par le moyen de quelque corps qui le rencontre. Il est vrai qu'il se peut faire qu'il y ait quelque autre chose qu'un corps qui le remuë : mais si l'on n'a point d'idée distincte de cette chose,

chose, il ne faut point s'en servir comme d'un moyen recevable, pour découvrir ce qu'on cherche, ni pour l'expliquer aux autres. Car ce n'est pas rendre raison d'un effet, que d'en donner pour cause une chose que personne ne conçoit clairement. Il ne faut donc point se mettre en peine s'il n'y a, ou s'il n'y a pas quelque autre cause naturelle du mouvement des corps, que leur mutuelle rencontre: il faut plûtôt supposer qu'il n'y en a point, & considerer avec attention quel corps peut rencontrer & remuer cet aiman.

On voit d'abord que ce n'est pas l'aiman qu'on tient en main, puis qu'il ne touche pas celui qui est remué. Mais parce qu'il n'est remué qu'à l'approche de celui qu'on tient en main, & qu'il ne se remuë pas de lui-même: on doit conclure, que bien que ce ne soit pas l'aiman qu'on tient qui le remuë, ce doit être quelques petits corps qui en sortent, & qui sont poussez par lui vers l'autre aiman.

Pour découvrir ces petits corps, il ne faut pas ouvrir les yeux & s'approcher de cet aiman: car les sens imposeroient à la raison, & l'on jugeroit peut-être qu'il ne sort rien de l'aiman, à cause qu'on n'en voit rien sortir. On ne se souviendroit peut-être pas, qu'on ne voit pas les vents mémes les plus impetueux, ni plusieurs autres corps qui produisent des effets extraordinaires. Il faut se tenir ferme à ce moyen tres-clair & intelligible, & examiner avec soin tous les effets de l'aiman, afin de découvrir comment il peut sans cesse pousser hors de lui ces petits corps, sans qu'il diminuë. Car les expériences que l'on fera, découvriront que ces petits corps qui sortent par un côté, rentrent incontinent par l'autre; & elles serviront à expliquer toutes les difficultez que l'on peut former contre la maniére de résoudre cette question. Mais il faut bien remarquer qu'on ne devroit pas abandonner ce moyen, quand même on ne pouroit répondre à quelques difficultez appuyées sur l'ignorance où l'on est de beaucoup de choses

Si

er, d'où vient que
on leur oppose les
ent qu'ils s'appro-
utre, lorsque l'on
un au pole meri-
plus difficile, &
la résoudre. Ce
actement les rap-
s deux aimans, ni
pris pour la que-
emble au contraire
oit la cause. Il ne
e des choses que
ent être les causes
mens corporels, ni
question par l'idée
ité occulte dans les
l'un l'autre; car
corps en puisse at-

clairement conce-
ommuniquer par
e sans aucune ob-
nunique par cette
aucune expérien-
uvement d'*attra-*
semblent les plus
mouvement, on
n découvre la cau-
paroissoit se faire
npulsion. Ainsi il
mmunication de
r impulsion: puis-
incontestable, &
té dans les autres
quand ou pouroit
choses purement
ouvement que la
raisonnablement
re-

rejetter celui-ci. L'on doit même s'y arrêter préférablement à tout autre: puisqu'il est le plus clair & le plus évident, & qu'il paroît si incontestable, qu'on ne craint point d'assurer qu'il a été reçu de tous les peuples & dans tous les tems. CHAP. VIII.

L'expérience fait connoître, qu'un aiman qui nage librement sur l'eau, s'approche de celui qu'on tient en sa main, lorsqu'on lui présente un certain côté: il faut donc conclure qu'il est poussé vers lui. Mais comme ce n'est pas l'aiman que l'on tient qui pousse celui qui nage, puisque celui qui nage s'approche de celui que l'on tient, & que cependant celui qui nage ne se remuëroit point, si l'on ne lui présentoit celui que l'on tient: il est évident qu'il faut recourir au moins à deux moyens pour expliquer cette question, si l'on veut la résoudre par le principe reçû de la communication des mouvemens.

L'aiman *c* s'approche de l'aiman C: donc l'air qui l'environne, le pousse, puisqu'il n'y a point d'autre corps qui le puisse pousser: & c'est-là le premier moyen. L'aiman *c* ne s'approche qu'à la présence de l'aiman C: donc il est nécessaire que l'aiman C détermine l'air à pousser l'aiman *c*: & c'est-là le second moyen. Il est évident que ces deux moyens sont absolument nécessaires. De sorte que la difficulté est presentement réduite à joindre ensemble ces deux moyens, ce que l'on peut faire en deux maniéres: ou en commençant par quelque chose de connu dans l'air qui environne l'aiman *c*, ou en commençant par quelque chose de connu dans l'aiman C.

Si l'on connoît que les parties de l'air comme celles de tous les corps fluides sont en continuelle agitation, l'on ne poura douter qu'elles ne heurtent sans cesse contre l'aiman *c* qu'elles environnent: & parce qu'elles le heurtent également de tous côtez, elles ne le poussent pas plus d'un côté que de l'autre, tant qu'il y a autant d'air d'un côté que de l'autre. Les choses étant ainsi il est facile de juger que l'aiman C

CHAP. VIII. empêche qu'il n'y ait autant de cet air dont nous parlons, vers *a* que vers *b*. Mais cela ne se peut faire qu'en répandant quelques autres corps dans l'espace qui est entre C & *c* : il doit donc sortir des petits corps des aimans pour occuper cet espace. Ainsi ces petits corps chassant l'air qui est vers *a*, l'aiman *c* en est moins poussé par ce côté que par l'autre ; & par conséquent il doit s'approcher de l'aiman C, puisque tout corps doit se mouvoir du côté d'où il est moins poussé.

Mais si l'aiman *c*, n'avoit vers le pole *a* plusieurs pores, propres à recevoir les petits corps qui sortent du pole B de l'autre aiman, & trop petits pour recevoir ceux de l'air: il est évident que ces petits corps étant plus agitez que l'air, puis qu'ils le doivent chasser d'entre les aimans, ils pousseroient l'aiman *c* & l'éloigneroient de C. Ainsi puisque l'aiman *c* s'approche ou s'éloigne de C, lorsqu'on lui presente differens poles ; il est nécessaire de conclure que les poles *a* & *b* de l'aiman *c* sont remplis de pores différens : autrement les petits corps, qui sortent de l'aiman C ne passeroient pas librement & sans pousser l'aiman *c* par le côté *a*, & ne le repousseroient point par le côté *b*. Ce que je dis d'un de ces aimans se doit aussi entendre de l'autre.

Il est visible que l'on apprend toûjours quelque chose par cette maniére de raisonner sur des idées claires & des principes incontestables. Car l'on a découvert que l'air qui environne l'aiman *c*, étoit chassé d'entre les aimans par des corps qui sortent sans cesse de leurs poles, & qui trouvent leur passage libre par un côté, & fermé par l'autre. Et si l'on vouloit découvrir quelle est à peu prés la grandeur & la figure des pores de l'aiman par lesquels ces petits corps traversent, il faudroit encore faire d'autres expériences, mais cela nous conduiroit où nous ne voulons pas aller. On peut consulter sur ces questions les principes de la Philosophie de M. Descartes. Je dis seulement, pour répondre à une objection

qui frappe d'abord, d'où vient que ces petits corps ne peuvent rentrer par les pores d'où ils ſont ſortis, qu'outre une certaine figure, comme la canelure des vis que l'on peut ſuppoſer dans les pores, capable de produire cet effet, l'inflexion des petites branches qui compoſent ces pores peut obeïr en un ſens, aux petits corps qui les traverſent & ſe hériſſer & leur fermer le paſſage en un autre ſens: de ſorte qu'il ne faut point être trop ſurpris de la difference des poles de l'aiman, car cette difference peut être expliquée en bien des maniéres, & il n'y a de la difficulté qu'à reconnoître la veritable.

Si l'on avoit tâché de réſoudre la queſtion que l'on vient d'examiner en commençant par les petits corps, qu'on ſuppoſe ſortir de l'aiman, C, on auroit trouvé la même choſe: & l'on auroit auſſi découvert, que l'air eſt compoſé d'une infinité de parties, qui ſont dans une agitation continuelle, car ſans cela il ſeroit impoſſible que l'aiman *c* pût s'approcher de l'aiman C. Je ne m'arrête pas à expliquer ceci, parceque cela n'eſt pas difficile.

Voici une queſtion plus compoſée que les précédentes, & dans laquelle il faut faire uſage de pluſieurs regles. On demande quelle peut être la cauſe naturelle & mécanique du mouvement de nos membres.

L'idée de cauſe naturelle eſt claire & diſtincte, ſi on l'entend, comme je l'ai expliqué dans la queſtion précedente: mais le terme de mouvement de nos membres eſt équivoque & confus; car il y a pluſieurs ſortes de ces mouvemens: il y en a de volontaires, de naturels, & de convulſifs. Il y a auſſi différens membres dans le corps de l'homme. Ainſi ſelon la premiére regle, je dois demander duquel de ces mouvemens, on ſouhaite de ſçavoir la cauſe. Mais ſi on laiſſe la queſtion indéterminée afin que j'en uſe à mon choix, j'examine la queſtion de cette ſorte.

Je conſidere avec attention les propriétez de ces mouvemens. Et parceque je découvre d'abord que les mouvemens volontaires ſe font d'ordinaire plus

promptement que les convulsifs; j'en conclus que leur cause est différente. Ainsi je puis, & je dois par conséquent examiner la question par parties: car elle paroît être de longue discussion.

Je me restrains donc à ne considérer d'abord que le mouvement volontaire. Et parce que nous avons plusieurs parties qui servent à ces mouvemens, je ne m'attache qu'au bras. Je considére donc que le bras est composé de plusieurs muscles, qui ont presque tous quelque action, lorsqu'on leve de terre ou qu'on remuë diversement quelque corps: mais je ne m'arréte qu'à un seul, voulant bien supposer que les autres sont à-peu prés formez d'une méme maniere. Je m'instruis de sa composition par quelque livre d'Anatomie, ou plûtôt par la vûë sensible de ses fibres & de ses tendons que je me fais disséquer par quelque habile Anatomiste, à qui je fais toutes les demandes, qui pourront dans la suite me faire naître dans l'esprit quelque moyen de trouver ce que je cherche.

Considérant donc toutes choses avec attention, je ne puis douter que le principe du mouvement de mon bras ne dépende de l'accourcissement des muscles qui le composent. Et si je veux bien, pour ne pas m'embarasser de trop de choses, suppoſer selon l'opinion commune, que cet accourcissement se fait par le moyen des esprits animaux qui remplissent le ventre de ces muscles, & qui en approchent ainsi les extrémitez, toute la question qui regarde le mouvement volontaire, sera réduite à sçavoir: comment le peu d'esprits animaux qui sont contenus dans un bras, peuvent en enfler subitement les muscles selon les ordres de la volonté, avec une force suffisante pour lever un fardeau de cent pesant & davantage.

Quand on médite ceci avec quelque application, le premier moyen qui se présente à l'imagination est d'ordinaire celui de quelque fermentation promte & violente, semblable à celle de la poudre à canon ou

où de certaines liqueurs remplies de sels volatils, lors qu'on les mêle avec celles qui sont acides ou pleines de sel fixe. Quelque peu de poudre à canon est capable lors qu'elle s'allume, d'enlever non seulement un fardeau de cent livres, mais une tour & même une montagne. Les tremblemens de terre qui renversent des villes & qui secoüent des Provinces entiéres, se font aussi par des esprits qui s'allument sous terre à-peu-prés comme la poudre à canon. Ainsi en supposant dans le bras une cause de la fermentation & de la dilatation des esprits ; on pourra dire qu'elle est le principe de cette force qu'ont les hommes pour faire des mouvemens si prompts & si violens.

Cependant comme on doit se défier de ces moyens qui n'entrent dans l'esprit que par les sens, & dont on n'a point de connoissance claire & évidente ; on ne doit pas si facilement se servir de celui ci : car enfin il ne suffit pas de rendre raison de la force & de la promptitude de nos mouvemens par une comparaison. Cette raison est confuse ; mais de plus elle est imparfaite : car on doit expliquer ici un mouvement volontaire, & la fermentation n'est pas volontaire. Le sang se fermente avec excez dans les fiévres, & l'on ne peut l'en empêcher. Les esprits s'enflamment & s'agitent dans le cerveau, & leur agitation ne diminuë pas selon nos desirs. Quand un homme remuë le bras en diverses façons, il faudroit selon cette explication qu'il se fît un million de fermentations grandes & petites, promptes & lentes, qui commençassent, & ce qui est encore plus difficile à expliquer selon cette supposition, qui finissent dans le moment qu'il le veut. Il faudroit que ces fermentations ne dissipassent point toute leur matiére, & que cette matiére fût toûjours prête à prendre feu. Lors qu'un homme a fait dix lieuës, combien de mille fois faut-il que les muscles qui servent à marcher se soient emplis & vuidez ? & combien faudroit-il d'esprits si la fermentation les dissipoit & les amor-

tissoit à chaque pas ? Cette raison est donc imparfaite pour expliquer les mouvemens de nôtre corps qui dépendent entiérement de nôtre volonté.

Il est évident que la question présente consiste dans ce problême des Mécaniques. *Trouver par des machines pneumatiques le moyen de vaincre telle force, comme de cent pesant, par une autre force si petite que l'on voudra, comme celle du poids d'une once; & que l'application de cette petite force pour produire son effet dépende de la volonté.* Or ce problême est facile à résoudre, & la démonstration en est claire.

On peut le résoudre par un vase qui ait deux ouvertures, dont l'une soit un peu plus de 1600 fois plus grande que l'autre, & dans lesquelles on insére les canons de deux soufflets égaux; & que l'on applique une force 1600 fois seulement plus grande que l'autre au soufflet de la plus grande ouverture: car alors la force 1600 fois plus petite vaincra la plus grande. Et la démonstration en est claire par les Mécaniques, puisque les forces ne sont point justement en proportion reciproque avec les ouvertures: & que le rapport de la petite force à la petite ouverture est plus grand que le rapport de la grande force à la grande ouverture.

Mais pour résoudre ce problême par une machine qui représente mieux l'effet des muscles que celle qu'on vient de donner, il faut souffler quelque peu dans un balon, & appuyer ensuite sur ce balon à demi enflé de vent, une pierre de 5 ou 6 cent pesant: ou l'ayant mis sur une table le couvrir d'un ais & cet ais d'une fort grosse pierre; ou faire assoir un homme des plus pesans sur cet ais, en lui donnant mêmes la liberté de se retenir à quelque chose afin de résister à l'enflure du balon. Car si quelqu'un souffle de nouveau seulement avec la bouche dans ce balon, il soulevera la pierre qui le comprime, ou l'homme qui est assis dessus; pourvû que le canal par lequel le vent entre dans le balon, ait une soupape qui l'empêche de sortir lors qu'il faut reprendre haleine. La

raison

raiſon de ceci eſt que l'ouverture du balon eſt ſi pe- CHAP. VIII.
tite, ou doit être ſuppoſée ſi petite par rapport à tou- la capacité du même balon qui reſiſte par le poids de la pierre, qu'une tres-petite force eſt capable d'en vaincre une tres-grande par cette maniére.

Si l'on conſidére auſſi que le ſouffle ſeul eſt capable de pouſſer une balle de plomb avec violence par le moyen des ſerbacanes, à cauſe que la force du ſouffle ne ſe diſſipe point & ſe renouvelle ſans ceſſe: on reconnoîtra viſiblement que la proportion néceſſaire entre l'ouverture & la capacité du balon étant ſuppoſée, le ſouffle ſeul peut vaincre facilement de tres-grandes forces.

Si donc l'on conçoit que les muſcles entiers, ou chacune des fibres qui les compoſent, ont comme ce balon une capacité propre à recevoir les eſprits animaux: que les pores par où les eſprits s'y inſinuënt ſont encore plus petits à proportion que le col d'une veſſie ou le trou d'un balon: que les eſprits ſont retenus & pouſſez dans les nerfs à-peu-pres comme le ſouffle dans les ſerbacanes: & que les eſprits ſont plus agitez que l'air des poûmons, & pouſſez avec plus de force dans les muſcles, qu'il ne l'eſt dans les balons: on reconnoîtra que le mouvement des eſprits qui ſe répandent dans les muſcles peut vaincre la force des plus peſans fardeaux que l'on porte; & que ſi on peut en porter de plus peſans, le défaut de force ne vient point tant du côté des eſprits, que de celui des fibres & des peaux qui compoſent les muſcles, leſquels creveroient ſi on faiſoit trop d'effort. D'ailleurs, ſi l'on prend garde que par les loix de l'union de l'ame & du corps les mouvemens de ces eſprits, quant à leur détermination, dépendent de la volonté des hommes, on verra bien que les mouvemens des bras doivent être volontaires.

Il eſt vrai que nous remuons nôtre bras avec une telle promptitude, qu'il ſemble d'abord incroyable, que l'épanchement des eſprits dans les muſcles qui le compoſent, puiſſe être aſſez prompt pour cela.

Mais nous devons considérer que ces esprits sont extrêmement agitez, toûjours prêts à entrer d'un muscle dans l'autre, & qu'il n'en faut pas beaucoup pour les enfler aussi peu qu'il est nécessaire, afin de les remuer seuls, ou lorsque nous levons de terre quelque chose de fort leger: car lors que nous avons quelque chose de pesant à lever nous ne le pouvons faire avec beaucoup de promptitude. Les fardeaux étant pesans, il faut beaucoup enfler & bander les muscles. Pour les enfler en cette sorte, il faut davantage d'esprits qu'il n'y en a dans les muscles voisins ou antagonistes. Il faut donc quelque peu de tems pour faire venir ces esprits de loin, & pour en pousser une quantité capable de résister à la pesanteur. Ainsi ceux qui sont chargez ne peuvent courir, & ceux qui levent de terre quelque chose de pesant, ne le font pas avec autant de promptitude que ceux qui levent une paille.

Si l'on fait encore réflexion que ceux qui ont plus de feu, ou un peu de vin daus la tête, sont bien plus prompts que les autres: qu'entre les animaux ceux qui ont les esprits plus agitez, comme les oiseaux, se remuënt avec plus de promptitude que ceux qui ont le sang froid, comme les grenoüilles: & qu'il y en a même quelques-uns comme le caméléon, la tortuë, & quelques insectes, dont les esprits sont si peu agitez, que leurs muscles ne se remplissent pas plus promptement, qu'un petit balon dans lequel on souffleroit. Si l'on considere bien toutes ces choses, on pourra peut-être croire que l'explication que nous venons de donner, est recevable.

Mais encore que cette partie de la question proposée qui regarde les mouvemens volontaires, soit suffisamment resoluë: on ne doit pas cependant assurer qu'elle le soit entiérement, & qu'il n'y ait rien davantage dans nôtre corps qui contribuë à ces mouvemens, que ce qu'on a dit: car apparemment il y a dans nos muscles mille ressorts qui facilitent ces mouvemens, lesquels seront éternellement inconnus

nus à ceux mêmes qui devinent le mieux sur les ouvrages de Dieu.

La séconde partie de la question qu'il faut examiner, regarde les mouvemens naturels, ou ces sortes de mouvemens qui n'ont rien d'extraordinaire comme ont les mouvemens convulsifs: mais qui sont absolument nécessaires à la conservation de la machine, & qui par conséquent ne dépendent point entiérement de nos volontez.

Je considére donc d'abord avec toute l'attention dont je suis capable, quels sont les mouvemens qui ont ces conditions, & s'ils sont entiérement semblables. Mais parce que je reconnois d'abord qu'ils sont presque tous différens les uns des autres, pour ne me pas embarasser de trop de choses, je ne m'arrête qu'au mouvement du cœur. Cette partie est la plus connuë & ses mouvemens sont les plus sensibles. J'examine donc sa structure, & je remarque deux choses entre plusieurs autres. La premiére, qu'il est composé de fibres comme les autres muscles. La séconde, qu'il y a deux cavitez tres-considérables. Je juge donc que son mouvement se peut faire par le moyen des esprits animaux, puisque c'est un muscle: & que le sang s'y fermente & s'y dilate, puisqu'il y a des cavitez. Le premier de ces jugemens est appuyé sur ce que je viens de dire: & le second sur ce que le cœur est beaucoup plus chaud que toutes les autres parties du corps: que c'est lui qui répand la chaleur avec le sang dans tous nos membres: que ces deux cavitez n'ont pû se former ni se conserver que par la dilatation du sang; & qu'ainsi elles servent à la cause qui les a produites. Je puis donc rendre suffisamment raison du mouvement du cœur, par les esprits qui l'agitent, & par le sang qui le dilate lors que ce sang se fermente: car encore que la cause que j'apporte de son mouvement, ne soit peut-être pas la véritable, il me paroît certain qu'elle est suffisante pour la produire.

Il est vrai que le principe de la fermentation ou de

CHAP. VIII. la dilatation des liqueurs n'eſt peut-être pas aſſez connu à tous ceux qui liront ceci, pour prétendre avoir expliqué un effet, lors qu'on a fait voir en général que ſa cauſe eſt la fermentation: mais on ne doit pas réſoudre toutes les queſtions particuliéres en remontant juſques aux premiéres cauſes. Ce n'eſt pas que l'on n'y puiſſe remonter, & découvrir ainſi le veritable ſyſtême dont tous les effets particuliers dépendent, pourvû que l'on ne s'arrête qu'aux idées claires: mais c'eſt que cette maniére de Philoſopher n'eſt pas la plus juſte ni la plus courte.

Pour faire comprendre ce que je veux dire, il faut ſçavoir qu'il y a des queſtions de deux ſortes. Dans les premiéres, il s'agit de découvrir la nature & les propriétez de quelque choſe: Dans les autres, on ſouhaite ſeulement de ſçavoir ſi un telle choſe a ou n'a pas une telle propriété, ou ſi l'on ſçait qu'elle a une telle propriété, on veut ſeulement découvrir qu'elle en eſt la cauſe.

Pour réſoudre les queſtions du premier genre, il faut conſidérer les choſes dans leur naiſſance, & les concevoir toûjours s'engendrer par les voies les plus ſimples & les plus naturelles. Pour reſoudre les autres, il faut s'y prendre d'une maniére bien différente: il faut les réſoudre par des ſuppoſitions, & examiner ſi ces ſuppoſitions ſont tomber dans quelque abſurdité, ou ſi elles conduiſent à quelque verité clairement connuë.

On veut par exemple découvrir quelles ſont les propriétez de la *roulette*, ou de quelqu'une des *ſections coniques*: il faut conſidérer ces lignes dans leur génération, & les former ſelon les voies les plus ſimples & les moins embaraſſées; car c'eſt là le meilleur & le plus court chemin pour en découvrir la nature & les propriétez. On voit ſans peine, que la ſoûtendante de la roulette eſt égale au cercle qui l'a formée: & ſi l'on n'en découvre pas facilement beaucoup de propriétez par cette voie, c'eſt que la ligne circulaire qui ſert à la former n'eſt pas aſſez connuë.

Mais

Mais pour les lignes purement Mathématiques, ou dont on peut connoître plus clairement les rapports, telles que sont les sections coniques, il suffit pour en découvrir un tres-grand nombre de propriétez, de considérer ces lignes dans leur génération. Il faut seulement prendre garde, que pouvant s'engendrer par des mouvemens reglez en plusieurs maniéres ; toute sorte de génération n'est pas également propre à éclairer l'esprit : que les plus simples sont les meilleures ; & qu'il arrive cependant que certaines maniéres particulieres sont plus propres que les autres à démontrer quelques propriétez particulieres. CHAP. VIII.

Mais s'il n'est pas question de découvrir en général les propriétez d'une chose, mais de sçavoir si une chose a une telle propriété. Alors il faut supposer qu'elle l'a effectivement, & examiner avec attention ce qui doit suivre de cette supposition, si elle conduit à une absurdité manifeste, ou bien à quelque verité incontestable, qui puisse servir de moyen pour découvrir ce qu'on cherche. Et c'est là la maniére dont les Géometres se servent pour résoudre leurs problêmes. Ils supposent ce qu'ils cherchent, & ils examinent ce qui en doit arriver. Ils considérent attentivement les rapports qui résultent de leur supposition. Ils représentent tous ces rapports qui renferment les conditions du problême par des *équations*, & ils réduisent ensuite ces *équations* selon les regles qu'ils en ont, en sorte que ce qu'il y a d'inconnu se trouve égal à une ou plusieurs choses entiérement connuës.

S'il est donc question de découvrir en général la nature du feu & des différentes fermentations, qui sont les causes les plus universelles des effets naturels : Je dis que la voie la plus courte & la plus seure est de l'examiner dans son principe. Il faut considérer la formation des corps les plus agitez, & dont le mouvement se répand dans ceux qui se fermentent. Il faut par des idées claires & par les voies les plus simples, examiner ce que le mouvement est ca-

CHAP. VIII.

pable de produire dans la matiére. Et parce que le feu & les différentes fermentations sont des choses fort générales, & qui dépendent par conséquent de peu de causes ; il ne sera pas nécessaire de considérer long-tems ce dont la matiére est capable lors qu'elle est animée par le mouvement, pour reconnoître la nature de la fermentation dans son principe: Et l'on apprendra en même tems plusieurs autres choses absolument nécessaires à la connoissance de la Physique. Au lieu que si l'on vouloit raisonner dans cette question par suppositions, afin de remonter ainsi jusques aux premiéres causes, jusques aux loix de la nature selon lesquelles toutes choses se forment, on feroit beaucoup de fausses suppositions qui ne serviroient à rien.

On pourroit bien reconnoître que la cause de la fermentation est le mouvement d'une matiére invisible, qui se communique aux parties de celle qui s'agite ; car on sçait assez que le feu & les différentes fermentations des corps consistent dans leur agitation, & que par les loix de la nature les corps ne reçoivent immédiatement leur mouvement que par la rencontre de quelques autres plus agitez. Ainsi on pouroit découvrir qu'il y a une matiére invisible dont l'agitation se communique aux corps visibles. Mais il seroit moralement impossible par la voie des suppositions, de découvrir comment cela se fait: & il n'est pas de beaucoup si difficile de le découvrir, lors qu'on examine la formation des élemens, ou des corps dont il y a un plus grand nombre de même nature, comme on le peut voir par le systême de M. Descartes.

La troisiéme partie de la question, qui est des mouvemens convulsifs, ne sera pas extrêmement difficile à résoudre, pourvû que l'on suppose qu'il y a dans le corps des esprits animaux capables de quelque fermentation, & des humeurs assez pénétrantes pour s'insinuër dans les pores des nerfs, par où les esprits se répandent dans les muscles ; pourvû

aussi

aussi que l'on ne prétende point déterminer, quelle est la veritable disposition des parties invisibles, qui contribuënt à ces mouvemens convulsifs. CHAP. VIII.

Lors que l'on a séparé un muscle du reste du corps & que l'on le tient par les extrémitez, on voit sensiblement qu'il fait effort pour se racourcir lorsqu'on le pique par le ventre. Il y a de l'apparence que ceci dépend de la construction des parties imperceptibles qui le composent, lesquelles comme autant de ressorts sont déterminées à de certains mouvemens par celui de la piqure. Mais qui pouroit s'assurer d'avoir trouvé la véritable disposition des parties qui servent à produire ce mouvement, & qui pouroit en donner une démonstration incontestable? certainement cela paroît impossible, quoique peut-être à force d'y penser, l'on puisse imaginer une construction de muscles propres à faire tous les mouvemens dont nous les voyons capables. Il ne faut donc point penser à déterminer quelle est la veritable construction des muscles. Mais parce qu'on ne peut raisonnablement douter, qu'il n'y ait des esprits susceptibles de quelque fermentation par le mélange de quelque matiére subtile, & que les humeurs acres & piquantes ne puissent s'insinuër dans les nerfs, on peut le supposer.

Pour resoudre la question proposée, il faut donc examiner d'abord combien il y a de sortes de mouvemens convulsifs: & parce que le nombre en paroît indéfini, il faut s'arrêter aux principaux, dont les causes semblent être différentes. Il faut considérer les parties dans lesquelles ils se font, les maladies qui les précédent & qui les suivent: s'ils se font avec douleur ou sans douleur, & sur toutes choses quelle est leur promptitude & leur violence. Car il y en a qui se font avec promptitude & violence, d'autres avec promptitude sans violence, & d'autres avec violence sans promptitude, & d'autres enfin sans violence & sans promptitude. Il y en a qui finissent & qui recommencent sans cesse:

il y en a qui tiennent les parties roides & sans mouvement pour quelque tems : & il y en a qui en ôtent entiérement l'usage & qui les défigurent.

Toutes ces choses considerées il n'est pas difficile d'expliquer en général, comment ces mouvemens convulsifs se peuvent faire, aprés ce qu'on vient de dire des mouvemens naturels & des mouvemens volontaires. Car si l'on conçoit qu'il se mêle avec les esprits, qui sont contenus dans un muscle, quelque matiére capable de les fermenter, ce muscle s'enflera & produira dans cette partie un mouvement convulsif.

Si l'on peut facilement résister à ce mouvement, ce sera une marque que les nerfs ne seront point boûchez par quelque humeur, puisque l'on peut vuider le muscle des esprits qui y sont entrez, & les déterminer à enfler le muscle antagoniste. Mais si l'on ne le peut, il faudra conclure que les humeurs piquantes & pénétrantes ont au moins quelque part à ce mouvement. Il peut mêmes quelquefois arriver que ces humeurs soient la seule cause de ces mouvemens convulsifs : car elles peuvent déterminer le cours des esprits vers certains muscles, en ouvrant les passages qui les y portent, & en fermant les autres : outre qu'elles peuvent en racourcir les tendons & les fibres en pénétrant leurs pores.

Lorsqu'un poids fort pesant pend au bout d'une corde, on l'éleve notablement si l'on moüille seulement cette corde: parce que les parties de l'eau s'insinüant comme autant de petits coins entre les filets dont la corde est composée, elles l'accourcissent en l'élargissant. De même les humeurs pénétrantes & piquantes, s'insinüant dans les pores des nerfs, les racourcissent, tirent les parties qui y sont attachées, & produisent dans le corps des mouvemens convulsifs, qui sont extrêmement lents, violens & douloureux ; & laissent souvent la partie dans une contorsion extraordinaire pendant un tems considérable.

Pour

Pour les mouvemens convulsifs qui se font avec promptitude, ils sont causez par les esprits. Mais il n'est pas nécessaire que ces esprits reçoivent quelque fermentation: il suffit pour cela, que les conduits par où ils passent, soient plus ouverts par un côté que par autre. CHAP. VIII.

Quand toutes les parties du corps sont dans leur situation naturelle, les esprits animaux s'y répandent également & promptement par rapport au besoin de la machine, & ils executent fidélement les ordres de la volonté. Mais, lorsque les humeurs troublent la disposition du cerveau, & qu'elles changent ou remuënt diversement les ouvertures des nerfs, ou que pénétrant dans les muscles, elles en agitent les ressorts; les esprits se répandent dans les parties d'une maniére toute nouvelle, & produisent des mouvemens extraordinaires sans que la volonté y ait part.

Cependant on peut quelquefois par une forte résistance empêcher quelques-uns de ces mouvemens, & diminuër même peu-à-peu les traces qui servent à les produire, lorsque l'habitude est toute formée. Ceux qui prennent garde à eux s'empêchent assez facilement de faire des grimaces; ou de prendre un air ou une posture indécente, quoique le corps y soit disposé: ils surmontent mêmes ces choses, quoiqu'elles soient fortifiées par l'habitude, mais avec beaucoup plus de peine: car il faut toûjours les combattre dans leur naissance, & avant que le cours des esprits se soit fait un chemin trop difficile à fermer.

La cause de ces mouvemens est quelquefois dans le muscle qui est agité: c'est quelque humeur qui le pique, ou quelques esprits qui s'y fermentent. Mais on doit juger qu'elle est dans le cerveau, principalement lorsque les convulsions n'agitent pas seulement une ou deux parties du corps en particulier mais presque toutes, & encore dans plusieurs maladies qui changent la constitution naturelle du sang & des esprits.

Il

CHAP. VIII.

Il est vrai qu'un seul nerf ayant quelquefois différentes branches, qui se répandent dans des parties du corps assez éloignées comme sur le visage & dans les entrailles : il arrive assez souvent que la convulsion, ayant sa cause dans une partie dans laquelle quelqu'une de ces branches s'insinuë, peut se communiquer à celles où les autres branches répondent, sans que le cerveau en soit la cause & que les esprits soient corrompus.

Mais lorsque les mouvemens convulsifs sont communs à presque toutes les parties du corps, il est nécessaire de dire, ou que les esprits se fermentent d'une maniére extraordinaire, ou que l'ordre & l'arrangement des parties du cerveau est troublé, ou que toutes ces deux choses arrivent. Je ne m'arrête pas davantage à cette question, car elle devient si composée & dépend de tant de choses, lorsqu'on descend dans le particulier, qu'elle ne peut pas facilement servir à expliquer clairement les regles que l'on a données.

Il n'y a point de science qui fournisse davantage d'exemples, propres pour faire voir l'utilité de ces regles, que la Géométrie & principalement l'Algebre, car ces deux sciences en font un usage continuël. La Géométrie fait clairement connoître la nécessité qu'il y a de commencer toûjours par les choses les plus simples, & qui renferment le moins de rapports. Elle examine toûjours ces rapports par des mesures clairement connuës. Elle retranche tout ce qui est inutile pour les découvrir : Elle divise en parties les questions composées. Elle range ces parties, & les examine par ordre. Enfin le seul défaut qui se rencontre dans cette science c'est comme j'ai déja dit ailleurs, qu'elle n'a point de moyen fort propre pour abréger les idées & les rapports qu'on a découverts. Ainsi quoi qu'elle regle l'imagination & qu'elle rende l'esprit juste, elle n'en augmente pas de beaucoup l'étenduë, & elle ne le rend point capable de découvrir des veritez fort composées.

Mais

Mais l'Algébre apprenant à abréger continuellement & de la maniére du monde la plus courte les idées & leurs rapports, elle augmente extrêmement la capacité de l'esprit: car on ne peut rien concevoir de si composé dans les rapports des grandeurs, que l'esprit ne puisse avec le tems le découvrir par les moyens qu'elle fournit, lorsqu'on sçait la voie dont il s'y faut prendre.

La cinquiéme régle & les autres, où il est parlé de la maniére d'abréger les idées, ne regardent que cette science: car l'on n'a point dans les autres sciences de maniére commode de les abréger: ainsi je ne m'arrêterai pas à les expliquer. Ceux qui ont beaucoup d'inclination pour les Mathématiques & qui veulent donner à leur esprit toute la force & toute l'étenduë dont il est capable, & se mettre ainsi en état de découvrir par eux-mêmes une infinité de nouvelles veritez, s'étant serieusement appliquez à l'Algébre, reconnoîtront que si cette science est si utile à la recherche de la verité, c'est parce qu'elle observe les regles que nous avons prescrites. Mais j'avertis que par l'Algébre j'entens principalement celle dont M. Descartes & quelques autres se sont servis.

Avant que de finir cet ouvrage je vais donner un exemple un peu étendu, pour faire mieux connoître l'utilité que l'on peut retirer de tout ce Livre. Je représente dans cet exemple les démarches d'un esprit, qui voulant examiner une question assez importante, fait effort pour se délivrer de ses préjugez. Je le fais mêmes tomber d'abord dans quelque faute, afin que cela reveille le souvenir de ce que j'ai dit ailleurs. Mais, son attention le conduisant enfin à la verité qu'il cherche, je le fais parler positivement, comme un homme qui prétend avoir résolu la question qu'il a examinée.

CHAPITRE IX.

CHAP. IX.

Dernier exemple pour faire connoître l'utilité de cet ouvrage. L'on examine dans cet exemple la cause de l'union des parties des corps les unes avec les autres, & les régles de la communication des mouvemens.

LEs corps sont unis ensemble en trois maniéres, par la *continuité*, par la *contiguïté*, & par une troisiéme maniére qui n'a point de nom particulier à cause qu'elle arrive rarement, & que j'appellerai du terme géneral *d'union.*

Par la *continuité*, ou par la cause de la continuïté, j'entens ce je ne sçai quoi que je tâche de découvrir qui fait, que les parties d'un corps tiennent si fort les unes aux autres, qu'il faut faire effort pour les séparer, & qu'on les regarde comme ne faisant ensemble qu'un tout.

Par la *contiguité*, j'entens ce je ne sçai quoi qui me fait juger que deux corps se touchent immédiatement, ensorte qu'il n'y ait rien entr'eux; mais que je ne juge pas étroitement unis, à cause que je les puis facilement séparer.

Par ce troisiéme terme, *union*, j'entens encore un je ne sçai quoi qui fait que deux verres, ou deux marbres, dont on a usé & poli les surfaces en les frottant l'un sur l'autre, s'attachent de telle sorte, qu'encore qu'on les puisse tres facilement séparer en les faisant glisser, on a pourtant quelque peine à le faire en un autre sens.

Or ceci n'est pas *continuité*, puisque ces deux verres, ou ces deux marbres étant unis de cette maniére, ne sont point conçus comme ne faisant qu'un tout, à cause qu'on les peut séparer en un sens avec beaucoup de facilité. Ce n'est pas aussi simplement *contiguité*, quoique cela en approche fort; parce

que

que ces deux parties de verre ou de marbre sont assez étroitement unies, & même beaucoup plus que les parties des corps mous & liquides, comme celles du beurre & de l'eau.

Ces termes ainsi expliquez, il faut présentement chercher la cause qui unit les corps, & les differences qui se trouvent entre la *continuité*, la *contiguité*, & l'*union* des corps selon le sens que j'ai déterminé. Je vais chercher d'abord la cause de la *continuité*, ou quel est ce je ne sçai quoi qui fait que les parties d'un corps se tiennent si fort les unes aux autres, qu'il faut faire effort pour les séparer & qu'on les regarde comme ne faisant ensemble qu'un tout. J'espere que cette cause étant trouvée il n'y aura pas grande difficulté à découvrir le reste.

Il me semble présentement qu'il est nécessaire, que ce je ne sçai quoi, qui lie les parties mêmes les plus petites de ce morceau de fer que je tiens entre mes mains, soit quelque chose de bien puissant, puisqu'il faut que je fasse un tres grand effort, pour en rompre une petite partie. Mais ne me trompé-je point, ne se peut-il pas faire que cette difficulté que je trouve à rompre le moindre petit morceau de fer vienne de ma foiblesse, & non pas de la resistance de ce fer? car je me souviens que j'ai fait autrefois plus d'effort que je n'en fais maintenant, pour rompre un morceau de fer pareil à celui que je tiens: & si je tombois malade, il pourroit arriver que mêmes avec de tres-grands efforts je n'en pourois venir à bout. Je vois bien que je ne dois pas juger absolument de la fermeté dont les parties du fer sont jointes ensemble, par les efforts que je fais à les désunir: je dois seulement juger qu'elles tiennent tres-fort les unes aux autres, par rapport à mon peu de force: ou qu'elles se tiennent plus fort que les parties de ma chair, puisque les sentimens de douleur que j'ai en faisant trop d'effort, m'avertissent que je désunirai plûtôt les parties de mon corps que celles du fer.

nême que je ne suis
nt le fer ou les au-
xibles absolument,
cause qui agit con-
fais ne peuvent me
andeur de la force,
e la résistance & la
ent être invariables,
, selon l'abondan-
té des chairs ; puis-
uire les mêmes ef-

un préjugé que j'a-
orts liens pour unir
ns ne sont peut-être
era pas inutile dans
ge à juger de tout
les impressions de
le avec plus de soin.

s, & cherché avec
cette étroite union
me sens porté par
à juger comme plu-
des corps qui con-
ou l'amitié & l'in-
semblables ; car il
e de se laisser quel-
tout d'un coup sça-

n croire que je ne
ne laisse ainsi abat-
e je me rende à de
ces formes & ces
s point d'idées di-
seulement de con-
e formons ce me
re nature, & de
usieurs personnes
&

& peut-être des nations entieres ne conviennent pas. CHAP. IX.

Il me ſemble que je voi la cauſe de cette étroite union des parties qui compoſent les corps durs, ſans y admettre autre choſe que tout ce que tout le monde convient y être, ou tout au moins tout ce que le monde conçoit diſtinctement pouvoir y être. Car tout le monde conçoit diſtinctement que tous les corps ſont compoſez, ou peuvent être compoſez de petites parties. Ainſi il ſe poura qu'il y en aura qui ſeront crochües & branchuës, & comme de petits liens capables d'arrêter fortement les autres, ou bien qu'elles s'entrelaſſeront toutes dans leurs branches de ſorte qu'on ne poura pas facilement les deſunir.

J'ai une grande pente à me laiſſer aller à cette penſée, & d'autant plus grande que je voi que les parties viſibles des corps groſſiers s'arrêtent & s'uniſſent les unes avec les autres de cette maniére. Mais je ne ſçaurois trop me défier des préoccupations, & des impreſſions de mes ſens. Il faut donc que j'examine encore la choſe de plus prés, & que je cherche même la raiſon pourquoi les plus petites & les derniéres parties ſolides des corps, en un mot les parties mêmes de chacun de ces liens ſe tiennent enſemble: car elles ne peuvent être unies par d'autres liens encore plus petits, puiſque je les ſuppoſe ſolides. Ou bien, ſi je dis qu'elles ſont unies de cette ſorte, on me demandera avec raiſon qui unira enſemble ces autres, & ainſi à l'infini.

De ſorte que préſentement le nœud de la queſtion eſt de ſçavoir, comment les parties de ces petits liens, ou de ces parties branchuës peuvent être ſi étroitement unies enſemble qu'elle le ſont, A par exemple avec B que je ſuppoſe parties d'un petit lien. Ou bien, ce qui eſt la même choſe, les corps étant d'autant plus durs qu'ils ſont plus ſolides & qu'ils ont moins de pores, la queſtion eſt à préſent de ſçavoir, comment les parties d'une colomne compoſée d'une matiére qui n'a aucun pore, peuvent

être

CHAP. IX. être fortement jointes ensemble, & composer un corps tres-dur : Car on ne peut pas dire que les parties de cette colomne se tiennent par de petits liens, puisqu'étant sans pores elles n'ont point de figure particuliére.

Je me sens encore extrémement porté à dire que cette colomne est dure par sa nature, ou bien que les petits liens, dont sont composez les corps durs, sont des atomes, dont les parties ne se peuvent diviser, comme étant les parties essentielles & derniéres des corps, & qui sont essentiellement crochuës ou branchuës, ou d'une figure embarassante.

Mais je reconnois franchement que ce n'est point expliquer la difficulté, & que quittant les préoccupations, & les illusions de mes sens, j'aurois tort de recourir à une forme abstraite, & d'embrasser un phantôme de Logique pour la cause que je cherche : je veux dire que j'aurois tort de concevoir, comme quelque chose de réel & de distinct, l'idée vague de nature ou d'essence, qui n'exprime que ce que l'on sçait : & de prendre ainsi une forme abstraite & universelle, comme une cause Physique d'un effet tres-réel. Car il y a deux choses desquelles je ne me sçaurois trop défier. La prémiere est l'impression de mes sens, & l'autre est la facilité que j'ai de prendre les natures abstraites, & les idées générales de Logique pour celles qui sont réelles & particuliéres & je me souviens d'avoir été plusieurs fois seduit par ces deux principes d'erreur.

Car, pour revenir à la difficulté, il ne m'est pas possible de concevoir, comment ces petits liens seroient indivisibles par leur essence & par leur nature, ni par conséquent comment ils seroient inflexibles, puisqu'au contraire je les conçois tres-divisibles, & nécessairement divisibles par leur essence & par leur nature. Car la partie A est tres-certainement une substance aussi bien que B : & par consequent il est clair que A peut exister sans B, puisque les substances peuvent exister les unes sans les autres,

autres, parce qu'autrement elles ne seroient pas des substances.

De dire que A ne soit pas une substance, cela ne se peut: car il est visible que ce n'est point seulement un mode, & que tout être est une substance ou un mode de substance. Ainsi puisque A n'est point un mode, c'est une substance, donc il peut exister sans B, & à plus forte raison la partie A peut exister séparément de B. De sorte que ce lien est divisible en A & en B.

De plus si ce lien étoit indivisible, ou crochu par sa nature & par son essence, il arriveroit tout le contraire de ce que nous voyons par l'experience: car on ne pourroit rompre aucun corps. Supposons comme auparavant qu'un morceau de fer est composé de plusieurs liens qui s'entre-lassent les uns dans les autres dont A, a, & B, b, en soient deux. Je dis qu'on ne pourroit les décrocher, & par consequent qu'on ne pourroit rompre ce fer. Car pour le rompre il faudroit ployer les liens qui le composent, lesquels cependant sont supposez infléxibles par leur essence & par leur nature.

Que si on ne les suppose point infléxibles, mais seulement indivisibles par leur nature, la supposition ne servira de rien pour résoudre la question. Car alors la difficulté sera de sçavoir, d'où vient que ces petits liens n'obeïssent pas à l'effort que l'on fait pour ployer une barre de fer. Cependant, si l'on ne les suppose point inflexibles, on ne doit point les supposer indivisibles. Car si les parties de ces liens pouvoient changer de situation les unes à l'égard des autres, il est visible qu'elles se pouroient séparer: puisqu'il n'y a point de raison, pourquoi si une partie peut un peu s'éloigner de l'autre, elle ne le poura pas tout-à-fait. Soit donc que l'on suppose ces petits liens inflexibles, soit qu'on les suppose indivisibles, on ne peut par ce moyen résoudre la question: car si on ne les suppose qu'indivisibles, on doit rompre sans peine un morceau de fer: & si l'on les sup-

pose

CHAP. IX. poſe infléxibles, il ſera impoſſible de le rompre, puiſque les petits liens qui compoſent le fer étant embaraſſez les uns dans les autres, il ſera impoſſible de les décrocher. Tâchons donc de réſoudre la difficulté par des principes clairs & inconteſtables, & de trouver la raiſon pourquoi ce petit lien a ces deux parties A, B. ſi fort attachées l'une à l'autre.

Je voi bien qu'il eſt néceſſaire que je diviſe le ſujet de ma Méditation par parties, afin que je l'examine plus exactement, & avec moins de contention d'eſprit, puiſque je n'ai pû d'abord d'une ſimple vûë, & avec toute l'attention dont je ſuis capable, découvrir ce que je cherchois. Et c'eſt ce que je pouvois faire dés le commencement: car quand les ſujets que l'on conſidére ſont un peu cachez, c'eſt toûjours le meilleur de ne les examiner que par parties & de ne ſe point fatiguer inutilement ſur de fauſſes eſpérances de rencontrer heureuſement.

Ce que je cherche eſt la cauſe de l'étroite union, qui ſe trouve entre les petites parties qui compoſent le petit lien A, B. Or il n'y a que trois choſes que je conçoive diſtinctement pouvoir être la cauſe que je cherche, ſçavoir les parties mêmes de cet petit lien, ou bien la volonté de l'Auteur de la nature, ou enfin les corps inviſibles qui environnent ces petits liens. Je pourois encore apporter pour cauſe de ces choſes la forme des corps, les qualitez de dureté, ou quelque qualité occulte, la ſympathie qui ſeroit entre les parties de même genre, &c. Mais parce que je n'ai point d'idée diſtincte de ces belles choſes, je ne dois, ni je ne puis y appuïer mes raiſonnemens: de ſorte que ſi je ne trouve pas la cauſe que je cherche dans les choſes dont j'ai des idées diſtinctes, je ne me peinerai pas inutilement à la contemplation de ces idées vagues, & générales de Logique, & je ceſſerai de vouloir parler de ce que je n'entens point. Mais examinons la premiere de ces choſes qui peuvent être cauſe, que les parties de ce petit lien ſont ſi fort attachées, ſçavoir les petites parties dont il eſt compoſé.

Quand

Quand je ne considere que les parties dont les corps durs sont fort composez, je me sens porté à croire, *qu'on ne peut imaginer aucun ciment qui unisse les parties de ce lien, qu'elles-mêmes & leur propre repos: car de quelle nature pouroit-il être? Il ne sera pas une chose qui subsiste de soi-même, car toutes ces petites parties étant des substances, pour quelle raison seroient-elles unies par d'autres substances que par elles-mêmes? Il ne sera pas aussi une qualité differente du repos, parce qu'il n'y a aucune qualité plus contraire au mouvement qui pouroit séparer ces parties que le repos qui est en elles: mais outre les substances & leurs qualitez nous ne connoissons point qu'il y ait d'autres genres de choses.*

CHAP. IX.

Principes de Descartes art. 55. de la seconde partie de ses principes.

Il est bien vrai que les parties des corps durs demeurent unies, tant qu'elles sont en repos les unes auprés des autres: & que lorsqu'elles sont une fois en repos, elles continuënt par elles mêmes, d'y demeurer autant qu'il se peut. Mais ce n'est pas ce que je cherche, je ne sçai comment je prens le change. Je tâche ici de découvrir d'où vient que les parties des corps durs ont force pour demeurer en repos les unes auprés des autres, & qu'elle résistent à l'effort que l'on fait pour les agiter.

Je pourois pourtant me répondre que chaque corps a véritablement de la force pour continuer de demeurer dans l'état où il est, & que cette force est, égale pour le mouvement & pour le repos; Mais que ce qui fait que les parties des corps durs demeurent en repos les unes auprés des autres, & qu'on a de la peine à les séparer & à les agiter, c'est qu'on n'emploïe pas assez de mouvement pour vaincre leur repos. Cela est vrai-semblable, mais je cherche la certitude, si elle se peut trouver, & non pas la seule vrai-semblance. Et comment puis-je sçavoir avec certitude & avec évidence, que chaque corps a cette force pour demeurer en l'état qu'il est, & que cette force est égale pour le mouvement & pour le repos; puisque la matiére paroit au contraire indif-

Descartes art. 43. de la même Partie.

Art. 63.

CHAP. IX.

ferente au mouvement & au repos, & absolument sans aucune force. Venons donc comme a fait M. Descartes à la volonté du Createur, laquelle est peut être la force que les corps semblent avoir dans eux-mêmes. C'est la seconde chose que nous avons dit auparavant pouvoir conserver les parties de ce petit lien dont nous parlions, si fort attachées les unes aux autres.

Certainement il se peut faire que Dieu veüille que chaque corps demeure dans l'état où il est, & que sa volonté soit la force qui en unit les parties les unes aux autres: de même que je sçai d'ailleurs que c'est sa volonté qui est la force mouvante laquelle met les corps dans le mouvement. Car puisque la matiére ne se peut pas mouvoir par elle même, il me semble que je dois juger que c'est un esprit & même que c'est l'Auteur de la nature qui la conserve, & qui la met en mouvement, en la conservant successivement en plusieurs endroits par sa simple volonté puisqu'un être infiniment puissant n'agit point avec des instrumens, & que les effets suivent nécessairement sa volonté.

Monsieur Descartes art. 33. de la 2. Part. Art. 45. & dans ceux qui suivent.

Je reconnois donc qu'il se peut faire que Dieu veüille, que chaque chose demeure en l'état où elle est, soit qu'elle soit en repos, ou qu'elle soit en mouvement; & que cette volonté soit la puissance naturelle, qu'ont les corps pour demeurer dans l'état où ils ont une fois été mis. Si cela est, il faudra comme a fait M. Descartes mesurer cette puissance, conclure quels en doivent être les effets, & donner ainsi des régles de la force & de la communication des mouvemens à la rencontre des différens corps, par la proportion de la grandeur qui se trouve entre ces corps: puisque nous n'avons point d'autre moyen d'entrer dans la connoissance de cette volonté générale & immuable de Dieu, qui fait la differente puissance que les corps ont pour agir & pour se résister les uns aux autres, que leur differente grandeur & leur differente vîtesse.

Cependant

Cependant je n'ai point de preuve certaine que Dieu veüille par une volonté positive que les corps demeurent en repos : & il semble qu'il suffit que Dieu veüille qu'il y ait de la matiére, afin que non seulement elle existe, mais aussi afin qu'elle existe en repos. Chap. IX.

Il n'en est pas de même du mouvement, parce que l'idée d'une matiére muë renferme certainement deux puissances ausquelles elle a rapport, sçavoir celle qui l'a creée, & de plus celle qui l'a agitée. Mais l'idée d'une matiére en repos ne renferme que l'idée de la puissance qui l'a creée, sans qu'il soit nécessaire d'une autre puissance pour la mettre en repos : puisque si on conçoit simplement de la matiére sans songer à aucune puissance, on la concevra nécessairement en repos. C'est ainsi que je conçois les choses : j'en dois juger selon mes idées, & selon mes idées, le repos n'est que la privation du mouvement. Car il suffit que Dieu cesse de vouloir qu'un corps soit mû, afin qu'il cesse de l'être & qu'il soit en repos.

Mais je me souviens d'avoir oüi dire à plusieurs personnes tres-éclairées, qu'il leur paroissoit que le mouvement étoit aussi bien la privation du repos, que le repos la privation du mouvement. Quelqu'un même assura par des raisons que je ne pûs comprendre, qu'il étoit plus probable que le mouvement fût une privation que le repos. Je ne me souviens pas distinctement des raisons qu'ils apportoient: mais cela me doit faire craindre que mes idées ne soient fausses. Car encore que la plûpart des hommes disent tout ce qu'il leur plaît, sur des matiéres qui paroissent peu importantes : néanmoins j'ai sujet de croire que les personnes dont je parle, prenoient plaisir à dire ce qu'ils concevoient. Il faut donc que j'examine encore mes idées avec soin.

C'est une chose qui me paroît indubitable, & ces Messieurs dont je parle en tomboient d'accord, sçavoir que c'est la volonté de Dieu qui meut les corps.

CHAP. IX.

J'imagine ici qu'il n'y ait que Dieu, moi & une boule.

La force donc, qu'a cette boule que je vois rouler, c'est la volonté de Dieu qui la fait rouler : Que faut-il présentement que Dieu fasse pour l'arrêter ? faut-il qu'il veüille par une volonté positive qu'elle soit en repos, ou bien s'il suffit qu'il cesse de vouloir qu'elle soit agitée ? Il est évident que si Dieu cesse seulement de vouloir que cette boule soit agitée, la cessation de cette volonté de Dieu fera la cessation du mouvement de la boule, & par consequent le repos. Car la volonté de Dieu, qui étoit la force qui remuoit la boule, n'étant plus : cette force ne sera plus, la boule ne sera donc plus muë. Ainsi la cessation de la force du mouvement fait le repos. Le repos n'a donc point de force, qui le cause. Ce n'est donc qu'une pure privation qui ne suppose point en Dieu de volonté positive. Ainsi ce seroit admettre en Dieu une volonté positive sans raison & sans nécessité, que de donner aux corps quelque force pour demeurer dans le repos.

Mais renversons s'il est possible cet argument. Supposons présentement une boule en repos, au lieu que nous la supposions en mouvement : Que faut-il que Dieu fasse pour l'agiter ? Suffit-il qu'il cesse de vouloir qu'elle soit en repos. Si cela est je n'ai encore rien avancé : car le mouvement sera aussi-tôt la privation du repos, que le repos la privation du mouvement. Je suppose donc que Dieu cesse de vouloir qu'elle soit en repos. Mais cela supposé, je ne voi pas que la boule se remuë : & s'il y en a qui la voyent remuër, je les prie qu'ils me disent selon quel degré de mouvement elle est muë. Certainement il est impossible qu'elle soit muë, & qu'elle n'ait point quelque degré de mouvement : & de cela seul qu'on conçoit que Dieu cesse de vouloir qu'elle soit en repos, il est impossible de concevoir qu'elle aille avec quelque degré de mouvement : parce qu'il n'en est pas de même du mouvement comme du repos. Les mouvemens sont d'une infinité de façons : ils sont capables du plus & du moins : Mais les repos n'étant rien,

rien, ils ne peuvent differer les uns des autres. Une même boule, qui va deux fois plus vîte en un tems qu'en un autre, a deux fois plus de force ou de mouvement en un temps qu'en un autre : mais on ne peut pas dire qu'une même boule ait deux fois plus de repos en un tems qu'en un autre. Chap. IX.

Il faut donc en Dieu une volonté positive pour mettre une boule en mouvement, ou pour faire qu'une boule ait une telle force pour se mouvoir : & il suffit qu'il cesse de vouloir qu'elle soit muë afin qu'elle ne remuë plus, c'est à-dire, afin qu'elle soit en repos. De même qu'afin que Dieu crée un monde, il ne suffit pas qu'il cesse de vouloir qu'il ne soit pas : mais il est nécessaire qu'il veüille positivement la maniére dont il doit être. Mais pour l'anéantir, il ne faut pas que Dieu veüille qu'il ne soit pas ; parce que Dieu ne peut pas vouloir le neant par une volonté positive : il suffit seulement que Dieu cesse de vouloir qu'il soit.

Je ne considere pas ici le mouvement & le repos selon leur être relatif : car il est visible que des corps en repos ont des rapports aussi réels à ceux qui les environnent que ceux qui sont en mouvement. Je conçois seulement que les corps qui sont en mouvement, ont une force mouvante, & que ceux qui sont en repos, n'ont point de force pour leur repos : Parce que le rapport des corps mûs, à ceux qui les environnent, changeant toûjours, il faut une force continuelle pour produire ces changemens continuels : car en effet ce sont ces changemens qui font tout ce qui arrive de nouveau dans la nature. Mais il ne faut point de force pour ne rien faire. Lorsque le rapport d'un corps à ceux qui l'environnent est toûjours le même, il ne se fait rien ; & la conservation de ce rapport, je veux dire l'action de la volonté de Dieu qui conserve ce rapport, n'est point differente de celle qui conserve le corps même.

S'il est vrai comme je le conçois que le repos ne soit que la privation du mouvement, le moindre mou-

vement, je veux dire celui du plus petit corps agité renferme plus de force ou de puissance que le repos du plus grand corps. Ainsi le moindre effort ou le plus petit corps que l'on concevra agité dans le vuide * contre un corps tres-grand & tres-vaste, sera capable de le mouvoir: puisque ce grand corps étant en repos il n'aura aucune puissance pour résister à celle de ce petit corps, qui viendra frapper contre lui. De sorte que la resistance que les parties des corps durs font pour empêcher leur séparation vient nécessairement de quelque autre chose que de leur repos.

** Par un corps dans le vuide j'entens un corps tellement separé des autres tant durs que liquides, qu'il n'y en ait aucun qui aide, ni qui empéche la communication des mouvemens.*

Mais il faut démontrer par des expériences sensibles ce que nous venons de prouver par des raisonnemens abstraits, afin de voir si nos idées s'accordent avec les sensations que nous recevons des objets: car il arrive souvent que de tels raisonnemens nous trompent, ou pour le moins qu'ils ne peuvent convaincre les autres, & ceux-là principalement qui sont préoccupez du contraire. L'autorité de M. Descartes fait un si grand effort sur la raison de quelques personnes, qu'il faut prouver en toutes maniéres que ce grand homme s'est trompé, afin de pouvoir les desabuser. Ce que je viens de dire entre bien dans l'esprit de ceux qui ne l'ont point rempli de l'opinion contraire: & mêmes je vois bien qu'ils trouveront à redire que je m'arrête trop à prouver des choses qui leur paroissent inconteſtables. Mais les Cartésiens meritent bien que l'on fasse effort pour les satisfaire. Les autres pouront passer ce qui sera capable de les ennuier.

Voici donc quelques expériences qui prouvent sensiblement que le repos n'a aucune puissance pour résister au mouvement, & qui par conséquent font connoître que la volonté de l'Auteur de la nature, qui fait la puissance & la force que chaque còrps a pour continuer dans l'état dans lequel il est, ne regarde que le mouvement & non point le repos; puisque les corps n'ont aucune force par eux-mêmes.

L'expé-

L'expérience apprend que de fort grands vaisseaux, qui nagent dans l'eau, peuvent être agitez par de tres-petits corps qui viennent heurter contr'eux. De là je prétens malgré toutes les défaites de M. Descartes & des Cartesiens, que si ces grands corps étoient dans le vuide, ils pouroient encore être agitez avec plus de facilité. Car la raison pour laquelle il y a quelque legére difficulté à remuër un vaisseau dans l'eau, c'est que l'eau résiste à la force du mouvement que l'on lui imprime, ce qui n'arriveroit pas dans le vuide. Et ce qui fait manifestement voir que l'eau résiste au mouvement que l'on imprime au vaisseau, c'est que le vaisseau cesse d'être agité quelque tems aprés qu'il a été mû: Car cela n'arriveroit pas, si le vaisseau ne perdoit son mouvement en le communiquant à l'eau, ou si l'eau lui cédoit sans lui résister, ou enfin si elle lui donnoit de son mouvement. Ainsi puisqu'un vaisseau agité dans l'eau cesse peu-à peu de se mouvoir, c'est une marque indubitable que l'eau résiste à son mouvement au lieu de le faciliter, comme le prétend M. Descartes: & par conséquent il seroit encore infiniment plus facile d'agiter un grand corps dans le vuide que dans l'eau, puisqu'il n'y auroit point de résistance de la part des corps d'alentour. Il est donc évident que le repos n'a point de force pour résister au mouvement, & que le moindre mouvement contient plus de puissance, & plus de force que le plus grand repos: ou tout au moins qu'on ne doit point mesurer la force du mouvement & du repos, par la proportion qui se trouve entre la grandeur des corps qui sont en mouvement & en repos, comme a fait M. Descartes.

Il est vrai qu'il y a quelque raison de croire, qu'un vaisseau est agité dés qu'il est dans l'eau, à cause du changement continuel qui arrive aux parties de l'eau qui l'environnent, quoi qu'il nous semble qu'il ne change point de place. Et c'est ce qui a fait croire à M. Descartes & à quelques autres, que ce n'est pas

la force toute seule de celui qui le pousse, laquelle le fait avancer dans l'eau : mais qu'ayant déja receu beaucoup de mouvement des petites parties du corps liquide qui l'environnent, & qui le poussent également de tous côtez, ce mouvement est seulement déterminé par le nouveau mouvement de celui qui le pousse, de sorte que ce qui agite un corps dans l'eau ne se pouroit pas faire dans le vuide. C'est ainsi que M. Descartes & ceux qui sont de son sentiment, défendent les regles du mouvement qu'il nous a données.

Supposons par exemple un morceau de bois de la grandeur d'un pied en quarré dans un corps liquide: toutes les petites parties du corps liquide agissent, & se remuënt contre lui, & parce qu'ils le poussent également de tous côtez autant vers A que vers B, il ne peut avancer vers aucun côté. Que si je pousse donc un autre morceau de bois de demi-pied contre le premier du côté A : je vois qu'il avance. Et de là je conclus qu'on le pouroit remuër dans le vuide avec moins de force que celle dont ce morceau de bois le pousse, pour les raisons que je viens de dire. Mais les personnes dont je parle le nient, & ils répondent que ce qui fait que le grand morceau de bois avance dés qu'il est poussé par le petit, c'est que le petit, qui ne pouroit le remuër s'il étoit seul, étant joint avec les parties du corps liquide qui sont
Art. 5. agitées, les détermine à le pousser, & à lui communiquer une partie de leur mouvement. Mais il est visible que suivant cette réponse, le morceau de bois étant une fois agité ne devroit point diminuër son mouvement, & qu'il devroit au contraire l'augmenter sans cesse. Car selon cette réponse le morceau de bois est plus poussé par l'eau du côté A que du côté B : donc il doit toûjour s'avancer. Et parce que cette impulsion est continuelle, son mouvement doit toûjours croître. Mais, comme j'ai déja dit, tant s'en faut que l'eau facilite son mouvement qu'elle lui resiste sans cesse, & que sa resi-

stance

ſtance le diminuant toûjours le rend enfin tout-à-fait insenſible. CHAP. IX.

Il faut prouver à preſent que le morceau de bois, qui eſt également pouſſé par les petites parties de l'eau qui l'environne, n'a point du tout de mouvement ou de force qui ſoit capable de le mouvoir, quoiqu'il change continuellement de lieu immediat, & que la ſurface de l'eau qui l'environne ne ſoit jamais la même en differens temps. Car s'il eſt ainſi qu'un corps également pouſſé de tous côtez, comme ce morceau de bois, n'ait point de mouvement; il ſera indubitable que c'eſt ſeulement la force étrangere qui heurte contre lui, qui lui en donne, puiſque dans le temps que cette force étrangere le pouſſe, l'eau lui reſiſte, & diſſipe même peu-à-peu le mouvement qui lui eſt imprimé, car il ceſſe peu-à peu de ſe mouvoir.

Il eſt certain du moins pour ceux à qui je parle, qu'il n'y a jamais dans la nature plus de mouvement en un temps qu'en un autre, & que les corps en repos ne ſont mûs, que par la rencontre de quelques corps agitez, qui leur communiquent de leur mouvement. Delà je conclus qu'un corps, que je ſuppoſe creé parfaitement en repos au milieu de l'eau, ne recevra jamais aucun degré de mouvement des petites parties de l'eau qui l'entourent, & qui viennent continuellement heurter contre lui pourvû qu'elles le pouſſent également de tous côtez: Parce que toutes ces petites parties, qui viennent heurter contre lui également de tous côtez, rejaliſſant avec tout leur mouvement, elles ne lui en communiquent point: & par conſequent ce corps doit toûjours être conſideré comme en repos & ſans aucune force mouvante, quoiqu'il change continuellement de ſurface.

Or la preuve que j'ai, que ces petites parties réjalliſſent ainſi avec tout leur mouvement, c'eſt qu'outre qu'on ne peut pas concevoir la choſe autrement, l'eau qui touche ce corps devroit ſe refroidir beau-

CHAP. IX. coup ou même se glacer, & devenir à peu prés aussi dure qu'est le bois en sa surface, puisque le mouvement des parties de l'eau devroit se répandre également dans les petites parties du corps qu'elles environnent.

Mais pour m'accorder à ceux qui défendent le sentiment de M. Descartes, je veux bien accorder que l'on ne doit point considerer un batteau dans l'eau comme en repos. Je veux aussi que toutes les parties de l'eau qui l'environnent s'accordent toutes au mouvement nouveau que le battelier lui imprime, quoiqu'il ne soit que trop visible, par la diminution du mouvement du batteau, qu'elles lui résistent davantage du côté où il va, que de celui d'où il a été poussé. Cela toutesfois supposé, je dis que de toutes les parties d'eau qui sont dans la riviere, il n'y a selon M. Descartes que celles qui touchent immediatement le batteau du côté d'où il a été poussé qui puissent aider à son mouvement, Car selon ce Philosophe *l'eau étant fluide, toutes les parties dont elle est composée n'agissent pas ensemble contre le corps que nous voulons mouvoir. Il n'y a que celles qui en le touchant s'appuient conjointement sur lui.* Or celles qui appuient conjointement sur le batteau, & le battelier ensemble sont vingt fois plus petites que tout le batteau. Il est donc visible, par l'explication que M. Descartes donne dans cet article sur la difficulté que nous avons de rompre un cloud entre nos mains, qu'un petit corps est capable d'en agiter un beaucoup plus grand que lui. Car enfin nos mains ne sont pas si fluides que de l'eau: & lorsque nous voulons rompre un cloud, il y a plus de parties jointes ensemble qui agissent conjointement dans nos mains que dans l'eau qui pousse un bateau.

Art. 63.

Voyez l'art 6. de la seconde partie de ses principes.

Mais voici une expérience plus sensible. Si l'on prend un aïs bien uni, ou quelque autre plan extrémement dur, que l'on y enfonce un cloud à moitié, & que l'on donne à ce plan quelque peu d'inclination. Je dis que, si l'on met une barre de fer cent mille

fois

fois plus grosse que ce cloud, un poulce ou deux au dessus de lui, & qu'on la laisse glisser, ce cloud ne se rompra point. Et il faut cependant remarquer que selon M. Descartes, toutes les parties de la barre appuient & agissent conjointement sur ce cloud, car cette barre est dure & solide. Si donc il n'y *avoit point d'autre ciment que le repos pour unir les parties* qui composent le cloud: la barre de fer étant cent mille fois plus grosse que le cloud devroit selon la cinquiéme regle de M. Descartes, & selon la raison communiquer quelque peu de son mouvement à la partie du cloud qu'elle choqueroit, c'est-à-dire le rompre & passer outre, quand même cette barre glisseroit par un mouvement tres lent. Ainsi il faut chercher une autre cause que le repos des parties pour rendre les corps durs, ou capables de resister à l'effort que l'on fait, lorsqu'on les veut rompre, puisque le repos n'a point de force pour resister au mouvement: & je croi que ces experiences suffisent pour faire connoître que les preuves abstraites que nous avons apportées ne sont point fausses.

CHAP. IX.

Art. 63.

Art. 50.

Il faut donc examiner la troisiéme chose que nous avons dit auparavant pouvoir être la cause de l'union étroite qui se trouve entre les parties des corps durs. Sçavoir une matiere invisible qui les environne, laquelle étant extrémement agitée, pousse avec beaucoup de violence les parties extérieures & interieures de ces corps, & les comprime ainsi de telle sorte, que pour les separer il faut avoir plus de force, que n'en a cette matiére invisible laquelle est extrémement agitée.

Il semble que je pourois conclure que l'union des parties, dont les corps durs sont composez, dépend de la matiére subtile qui les environne & qui les comprime: puisque les deux autres choses que l'on peut penser être les causes de cette union, ne le sont veritablement point comme nous venons de voir. Car puisque je trouve de la résistance à rompre un morceau de fer, & que cette résistance ne vient point

CHAP. IX. du fer, ni de la volonté de Dieu, comme je croi l'avoir prouvé; il faut nécessairement qu'elle vienne de quelque matiere invisible, qui ne peut être autre que celle qui l'environne immediatement, & qui le comprime. Néanmoins je donnerai encore des preuves positives de ce sentiment aprés que je l'aurai expliqué plus au long par quelque exemple.

Lorsqu'on prend une boule de quelque métal un peu dur, qui est creuse au dedans & coupée en deux hemisphères, que l'on joint ces deux hemisphères en collant une petite bande de cire à l'endroit de leur union, & que l'on en tire l'air: ces deux hemisphères se joignent l'une à l'autre de telle sorte que plusieurs chevaux, que l'on y attelle par le moyen de quelques boucles les uns d'un côté les autres de l'autre, ne peuvent les séparer, supposé que les hemisphères soient grandes à proportion du nombre des chevaux. Cependant si l'on y laisse rentrer l'air une seule personne les sépare sans aucune difficulté. Il est facile de conclure de cette expérience, que ce qui unissoit si fortement ces deux hemisphéres l'une avec l'autre, venoit de ce que qu'étant comprimées à leur surface exterieure & convexe par l'air qui les environnoit, elles ne l'étoient point en même tems dans leur surface concave & interieure. De sorte que l'action des chevaux qui tiroient les deux hemisphères des deux côtez, ne pouvoit pas vaincre l'effort d'une infinité de petites parties d'air qui leur resistoient, en pressant ces deux hemispheres. Mais la moindre force est capable de les séparer lorsque l'air étant rentré dans la sphére de cuivre, pousse les surfaces concaves & interieures, autant que l'air de dehors presse les surfaces extérieures & convexes.

Que si au contraire on prend une vessie de carpe, & qu'on la mette dans un vase dont on tire l'air, cette vessie étant pleine d'air créve & se rompt, parce qu'alors il n'y a point d'air au dehors de la vessie qui resiste à celui qui est dedans. C'est encore par la raison que j'ai donnée de la premiere experience, que deux

deux plans de verre ou de marbre ayant été usez les uns sur les autres se joignent, en sorte qu'on sent de la resistance à les séparer en un sens; parce que ces deux parties de marbre sont pressées & comprimées par l'air de dehors qui les environne, & ne sont point si fort poussées par le dedans. Je pourrois apporter une infinité d'autres expériences pour prouver que l'air grossier qui environne les corps, unit fortement leurs parties; mais ce que j'ai dit, suffit pour expliquer nettement ma pensée sur la question presente.

Je dis donc que ce qui fait que les parties des corps durs, & de ces petits liens dont j'ai parlé auparavant, sont si fort unies les unes avec les autres, c'est qu'il y a d'autres petits corps au dehors infiniment plus agitez que l'air grossier que nous respirons, qui les poussent, & qui les compriment: & que ce qui fait que nous avons de la peine à les séparer n'est pas leur repos, mais l'agitation de ces petits corps qui les environnent. De sorte que ce qui résiste au mouvement n'est pas le repos, qui n'en est que la privation, & qui n'a de soi aucune force, mais quelque mouvement contraire.

Cette simple exposition de mon sentiment paroît peut-être raisonnable: Néanmoins je prévois bien que plusieurs personnes auront beaucoup de peine à y entrer. Les corps durs font une si grande impression sur nos sens lorsqu'ils nous frappent, ou que nous faisons effort pour les rompre, que nous sommes portez à croire que leurs parties sont unies bien plus étroitement, qu'elles ne le sont en effet. Et au contraire les petits corps que j'ai dit les environner, ausquels j'ai donné la force de pouvoir causer cette union ne faisant aucune impression sur nos sens, semblent être trop foibles pour produire un effet si sensible.

Mais, pour détruire ce préjugé qui n'est fondé que sur les impressions de nos sens, & sur la difficulté que nous avons d'imaginer des corps plus petits & plus agitez que ceux que nous voyons tous les

jours ; il faut considerer que la dureté des corps ne se doit pas mesurer par rapport à nos mains, ou aux efforts que nous sommes capables de faire, qui sont differens en divers tems. Car enfin, si la plus grande force des hommes n'est presque rien en comparaison de celle de la matiére subtile, nous aurions grand tort de croire que les diamans & les pierres les plus dures ne peuvent avoir pour cause de leur dureté, la compression des petits corps tres-agitez qui les environnent. Or on reconnoîtra visiblement que la force des hommes est tres-peu de chose, si l'on considere que la puissance qu'ils ont de mouvoir leur corps en tant de maniéres, ne vient que d'une tres-petite fermentation de leur sang, laquelle en agite quelque peu les petites parties, & produit ainsi les esprits animaux. Car c'est l'agitation de ces esprits qui fait la force de nôtre corps, & qui nous donne le pouvoir de faire ces efforts, que nous regardons sans raison comme quelque chose de fort grand & de fort puissant.

Mais il faut bien remarquer que cette fermentation de nôtre sang n'est qu'une fort petite communication du mouvement de cette matiére subtile dont nous venons de parler : car toutes les fermentations des corps visibles ne sont que des communications du mouvement des corps invisibles, puisque tout corps reçoit son agitation de quelque autre. Il ne faut donc pas s'étonner si nôtre force n'est pas si grande que celle de cette même matiére subtile dont nous la recevons. Mais si nôtre sang se fermentoit aussi fort dans nôtre cœur, que la poudre à canon se fermente & s'agite lors qu'on y met le feu : c'est-à-dire, si nôtre sang recevoit une communication du mouvement de la matiére subtile aussi grande que celle que la poudre à canon reçoit; nous pourions faire des choses extraordinaires avec assez de facilité, comme rompre du fer, renverser une maison, &c; pourvû que l'on suppose, qu'il y eût une proportion convenable entre nos membres & du sang agité de

cette

cette sorte. Nous devons donc nous defaire de nôtre préjugé, & ne nous point imaginer selon l'impression de nos sens, que les parties des corps durs soient si fort unies les unes avec les autres, à cause que nous avons bien de la peine à les rompre.

Que si nous considerons d'ailleurs les effets du feu dans les mines, dans la pesanteur des corps, & dans plusieurs autres effets de la nature, qui n'ont point d'autre cause que l'agitation de ces corps invisibles, comme M. Descartes l'a prouvé en plusieurs endroits, nous reconnoîtrons manifestement qu'il n'est point au dessus de leur force d'unir & de comprimer ensemble les parties des corps durs aussi fortement qu'elles le sont. Car enfin je ne crains point de dire qu'un boulet de canon, dont le mouvement paroit si extraordinaire, ne reçoit pas mêmes la milliéme partie du mouvement de la matiére subtile qui l'environne.

On ne doutera pas de ce que j'avance si l'on considere premiérement, que la poudre à canon ne s'enflamme pas toute ni dans le même instant: Secondement que quand elle prendroit feu toute & dans le même instant, elle nage fort peu de tems dans la matiére subtile, & que les corps qui nagent tres-peu de tems dans les autres n'en peuvent pas recevoir beaucoup de mouvement: comme on le peut voir dans les batteaux qu'on abandonne au cours de l'eau, lesquels ne reçoivent que peu à peu leur mouvement. En troisiéme lieu & principalement, par ce que chaque partie de la poudre ne peut recevoir que le mouvement auquel la matiére subtile s'accorde; car l'eau ne communique au batteau que le mouvement direct qui est commun à toutes les parties, & ce mouvement là est d'ordinaire tres-petit par rapport aux autres.

Je pourois encore prouver la grandeur du mouvement de la matiére subtile à ceux qui recoivent les principes de M. Descartes, par le mouvement de la terre & la pesanteur des corps; & je tirerois mêmes

de

CHAP. IX. de là des preuves assez certaines & assez exactes, mais cela n'est pas nécessaire à mon sujet. Il suffit afin que sans avoir vû les Ouvrages de M. Descartes, on ait une preuve suffisante de l'agitation de la matiére subtile que je donne pour cause de la dureté des corps, de lire avec quelque application ce que j'en ai déja dit depuis la page 239. ligne 26. jusqu'à la page 240. ligne 30.

Etant donc présentement délivrez des préjugez, qui nous portoient à croire que nos efforts bien puissans, & que celui de la matiére subtile qui environne les corps durs & qui les comprime, est fort foible, étant d'ailleurs persuadez de l'agitation violente de cette matiére par les choses que j'ai dites de la poudre à canon: il ne sera pas difficile de voir qu'il est absolument nécessaire, que cette matiére agissant infiniment plus sur la surface des corps durs qu'elle environne & qu'elle comprime, qu'au dedans des mêmes corps, elle doit être cause de leur dureté ou de cette résistance que nous sentons lorsque nous nous efforçons de les rompre.

Or comme il y a toûjours beaucoup de parties de cette matiére invisible qui passe par les pores des corps durs, elles ne les rendent pas seulement durs, comme nous venons d'expliquer, mais de plus elles sont causes qu'il y en a quelques-uns qui font ressort & se redressent, d'autres qui demeurent ployez, d'autres qui sont fluides & liquides, & enfin elles sont cause non seulement de la force, que les corps durs ont pour demeurer les uns auprés des autres, mais aussi de celle que les corps fluides ont de s'en séparer, c'est à dire que c'est elle qui rend quelques corps durs & quelques autres fluides.

Mais, parce qu'il est absolument nécessaire de sçavoir distinctement la Physique de M. Descartes, la figure de ses élémens & des parties qui composent les corps particuliers, pour rendre raison d'où vient que de certains corps sont roides, & que quelques autres sont plians, je ne m'arrêterai point à l'expliquer.

quer. Ceux qui ont lû les Ouvrages de ce Philosophe, imagineront assez facilement ce qui peut en être la cause, ce que je ne pourois expliquer que tres-difficilement: & ceux qui ne sçavent pas le même Auteur, n'entendroient que confusément les raisons que je pourois en apporter. CHAP. IX.

Je ne m'arrêterai point aussi à résoudre un tres-grand nombre de difficultez, que je prévois pouvoir être faites contre ce que je viens d'établir: parce que, si ceux qui les font n'ont point de connoissance de la véritable Physique, je ne ferois que les ennuïer & les facher, au lieu de les satisfaire: mais si ce sont des personnes éclairées, leurs objections étant tres-fortes, je ne pourois y répondre qu'avec un grand nombre de figures & de longs discours. De sorte que je croi devoir prier ceux qui trouveront quelque difficulté dans les choses que je viens de dire, de relire avec plus de soin ce chapitre, car j'espere que s'ils le lisent & s'ils le méditent comme il faut, toutes leurs objections s'évanoüiront. Mais enfin s'ils trouvent que ma priére soit incommode, qu'ils se reposent, car il n'y a pas grand danger d'ignorer la cause de la dureté des corps.

Je ne parle point ici de la *contiguité*: car il est visible que les choses contiguës se touchent si peu, qu'il y a toûjours beaucoup de matiére subtile qui passe entr'elles, & qui faisant effort pour continuër son mouvement en ligne droite les empêche de s'unir.

Pour l'union qui se trouve entre deux marbres qui ont été polis l'un sur l'autre, je l'ai expliquée, & il est facile de voir, que quoi que la matiére subtile passe toûjours entre ces deux parties si unies qu'elles soient, l'air n'y peut passer, & qu'ainsi c'est lui qui comprime, & qui presse ces deux parties de marbre l'une sur l'autre, & qui fait qu'on a quelque peine à les desunir en un sens, & si l'on ne les fait glisser.

Il est visible de tout ceci que la continuité, la contiguité, & l'union des deux marbres ne seroient que

la

la même chose dans le vuide : car nous n'en avons point aussi d'idées differentes, de sorte que c'est dire ce qu'on n'entend point, que de les faire differer absolument, & non par rapport aux corps qui les environnent.

Voici présentement quelques réfléxions sur le sentiment de M. Descartes, sur l'origine de son erreur. J'appelle son sentiment une erreur, parce que je ne trouve aucun moyen de défendre ce qu'il dit des regles du mouvement, & de la cause de la dureté des corps vers la fin de la seconde Partie de ses principes en plusieurs endroits, & qu'il me semble avoir assez prouvé la verité du sentiment qui lui est contraire.

Ce grand homme concevant tres-distinctement que la matiére ne peut pas se mouvoir par elle-même, & que la force mouvante naturelle de tous les corps n'est autre chose que la volonté générale de l'Auteur de la nature, & qu'ainsi la communication des mouvemens des corps à leur rencontre mutuelle ne peut venir que de cette même volonté, il s'est laissé aller à cette pensée qu'on ne pouvoit donner les régles de la différente communication des mouvemens, que par la proportion qui se trouve entre les différentes grandeurs des corps qui se choquent, puisqu'il n'est pas possible de pénétrer les desseins & la volonté de Dieu. Et parce qu'il a jugé que chaque chose avoit de la force pour demeurer dans l'état où elle étoit, soit qu'elle fût en mouvement soit qu'elle fût en repos, à cause que Dieu dont la volonté fait cette force agit toûjours de la même maniére, il a conclû que le repos avoit autant de force que le mouvement. Ainsi il a mesuré les effets de la force du repos par la grandeur du corps où elle étoit, comme ceux de la force du mouvemenr : ce qui lui a fait donner les regles de la communication du mouvement qui sont dans ses principes, & la cause de la dureté des corps que j'ai tâché de réfuter.

Il est assez difficile de ne se point rendre à l'opinion

nion de M. Descartes, quand on l'envisage du même côté que lui. Car encore une fois, puisque la communication des mouvemens ne vient que de la volonté de l'Auteur de la nature, & que nous voyons que tous les corps demeurent dans l'état où ils ont été une fois mis, soit en mouvement, soit en repos; il semble que nous devons chercher les regles de la différente communication des mouvemens à la rencontre des corps, non dans la volonté de Dieu qui nous est inconnuë, mais dans la proportion qui se trouve entre les grandeurs de ces corps. CHAP. LX.

Je ne m'étonne donc pas de ce que M. Descartes a eu cette pensée, mais je m'étonne seulement de ce qu'il ne l'a pas corrigée, lors qu'ayant poussé plus avant ses connoissances, il a reconnu l'existence & quelques effets de la matiére subtile qui environne les corps.

Je suis surpris de ce que dans l'article 132. de la quatriéme Partie il attribuë la force qu'ont certains corps pour se redresser à cette matiére subtile, & que dans les articles 55. & 43. de la 2. partie & ailleurs, il ne lui attribue pas leur dureté, ou la resistance qu'ils font lorsqu'on tâche de les ployer & de les rompre, mais seulement au repos de leurs parties. Il me paroît évident que la cause qui redresse & qui rend roides certains corps, est la même que celle qui leur donne la force de resister lorsqu'on les veut rompre : car enfin la force qu'on emploie pour rompre de l'acier ne differe qu'insensiblement de celle par laquelle on le ploye.

Je ne veux point apporter ici beaucoup de raisons que l'on peut dire pour prouver ces choses: ni répondre à quelques difficultez qu'on pourroit former sur ce qu'il y a des corps durs qui ne font point sensiblement ressort, & que l'on a cependant quelque difficulté à ployer. Car il suffit pour faire évanoüir ces difficultez, de considerer que la matiére subtile ne peut pas facilement se faire des chemins nouveaux dans les corps qui se rompent lorsqu'on les ploie,

ploie, comme dans le verre & dans l'acier trempé: & qu'elle le peut plus facilement dans les corps qui sont composez de parties branchuës & qui ne sont point cassants, comme dans l'or & dans le plomb: & qu'enfin il n'y a aucun corps dur qui ne fasse quelque peu de ressort.

Il est assez difficile de se persuader que M. Descartes ait crû positivement que la cause de la dureté fût differente de celle qui fait le ressort: & ce qui paroît plus vrai semblable c'est qu'il n'a pas fait assez de réflexion sur cette matiére. Quand on a médité longtems sur quelque sujet, & que l'on s'est satisfait sur les choses que l'on vouloit sçavoir, souvent on n'y pense plus. On croit que les pensées que l'on en a euës sont des veritez incontestables qu'il est inutile d'examiner davantage. Mais il y a dans l'homme tant de choses qui le dégoûtent de l'application, qui le portent à des consentemens trop précipitez, & qui le rendent sujet à l'erreur, qu'encore que l'esprit demeure apparemment satisfait, il n'est pas toûjours pour cela bien informé de la verité. M. Descartes étoit homme comme nous: on ne vit jamais plus de solidité, plus de justesse, plus d'étenduë, & plus de penétration d'esprit, que celle qui paroît dans ses Ouvrages; je l'avouë, mais il n'étoit pas infaillible. Ainsi il y a apparence qu'il est demeuré si fort persuadé de son sentiment, qu'il n'a pas fait réflexion qu'il assuroit quelque chose dans la suite de ses principes qui y étoit contraire. Il l'avoit appuyé sur des raisons tres-specieuses & tres vrai-semblables; mais telles cependant, qu'il n'étoit point comme forcé par elles de s'y rendre, il pouvoit encore suspendre son jugement, & par consequent il le devoit. Il ne suffisoit pas d'examiner dans un corps dur ce qui peut y être qui le rende tel, il devoit aussi penser aux corps invisibles qui peuvent le rendre dur, comme il y a pensé à la fin de ses principes de Philosophie, lorsqu'il leur attribuë la cause du ressort: il devoit faire une division exacte, & qui com-

prît

prît tout ce qui pouvoit contribuer à la dureté des corps. Il ne suffisoit pas encore d'en chercher la cause dans la volonté de Dieu, il falloit aussi penser à la matiére subtile qui les environne. Car quoique l'existence de cette matiére extrémement agitée ne fût pas encore prouvée dans l'endroit de ses principes où il parle de la dureté, elle n'étoit pas aussi rejettée: il devoit donc suspendre son jugement, & se bien ressouvenir que ce qu'il écrivoit de la cause de la dureté des regles du mouvement, devoit être revû tout de nouveau, ce que je croi qu'il n'a pas fait avec assez de soin. Ou bien il n'a pas assez consideré la veritable raison d'une chose qu'il est tres facile de reconnoître, & qui cependant est de la derniére conséquence dans la Physique: je l'explique. CHAP. IX.

M. Descartes sçavoit bien que pour soûtenir son systéme, de la verité duquel il ne pouvoit raisonnablement douter, il étoit absolument nécessaire que les grands corps communicassent toûjours de leur mouvement aux petits qu'ils rencontreroient, & que les petits réjallissent à la rencontre des plus grands, sans une perte pareille du leur. Car sans cela le premier élement n'auroit pas tout le mouvement qu'il est nécessaire qu'il ait pardessus le second, ni le second par dessus le troisiéme: & tout son systéme seroit absolument faux comme le sçavent assez ceux qui l'ont un peu médité. Mais en supposant que le repos ait force pour résister au mouvement, & qu'un grand corps en repos ne puisse être remüé par un autre plus petit que lui, quoi qu'il le heurte avec une agitation furieuse; il est visible que les grands corps doivent avoir beaucoup moins de mouvement qu'un pareil volume de plus petits, puisqu'ils peuvent toûjours selon cette supposition communiquer celui qu'ils ont, & qu'ils n'en peuvent pas toûjours recevoir des plus petits. Ainsi cette supposition n'étant point contraire à tout ce que M. Descartes avoit dit dans ses principes depuis le commencement jusqu'à l'établissement de ses regles du mouvement.

&

& s'accommodant fort bien avec la suite de ses mêmes principes, il croioit que les régles du mouvement qu'il pensoit avoir démontrées dans leur cause, étoient encore suffisamment confirmées par leurs effets.

Je tombe d'accord avec M. Descartes du fond de la chose: que les grands corps communiquent beaucoup plus facilement leur mouvement que les petits: & qu'ainsi son premier élement est plus agité que le second, & le second que le troisiéme. Mais la cause en est claire sans avoir égard à sa supposition. Les petits corps & les corps fluides, l'eau, l'air, &c. ne peuvent communiquer à de grands corps, que leur mouvement uniforme & commun à toutes leurs parties: l'eau d'une riviere ne peut communiquer à un batteau que le mouvement de la descente qui est commun à toutes les petites parties dont l'eau est composée; & chacune de ces petites parties outre ce mouvement commun, en a encore une infinité d'autres particuliers. Ainsi il est visible par cette raison, qu'un batteau par exemple ne peut jamais avoir autant de mouvement qu'un égal volume d'eau, puisque le batteau ne peut recevoir de l'eau que le mouvement direct & commun à toutes les parties qui la composent. Si vingt parties d'un corps fluide poussent quelque corps d'un côté, il y en a autant qui le poussent de l'autre: il demeure donc immobile, & toutes les petites parties du corps fluide dans lequel il nage, réjallissent sans rien perdre de leur mouvement. Ainsi les corps grossiers, & dont les parties sont unies les unes avec les autres ne peuvent recevoir que le mouvement circulaire & uniforme du tourbillon de la matiére subtile qui les environne.

Il me semble que cette raison suffit pour faire comprendre que les corps grossiers ne sont point si agitez que les petits, & qu'il n'est point nécessaire pour expliquer ces choses de supposer, que le repos ait quelque force pour resister au mouvement. La certitude des Principes de la Philosophie de M. Descar-

tes

tes ne peut donc servir de preuve pour defendre ses regles du mouvement: & il y a lieu de croire que si M. Descartes lui-même avoit examiné de nouveau ses principes sans préoccupation, & en pesant des raisons semblables à celles que j'ai dites, il n'auroit pas crû que les effets de la nature eussent confirmé ses regles, & ne seroit pas tombé dans la contradiction, en attribuant la dureté des corps durs seulement au repos de leurs parties, & leur ressort à l'effort de la matiére subtile. Chap. IX.

VOICI maintenant les regles de la communication des mouvemens dans le vuide, lesquelles ne sont que des suites de ce que je viens d'établir de la nature du repos.

Les corps n'étant point durs dans le vuide, puisqu'ils ne sont durs que par la pression de la matiére subtile qui les environne, si deux corps se rencontroient, ils s'applatiroient sans réjaillir. Il faut donc les supposer durs par eux-mêmes, & non par la pression de la matiére subtile pour donner ces regles.

Le repos n'ayant point de force pour résister au mouvement, & plusieurs corps ne devant être considerez que comme un seul dans le moment de leur rencontre; il est visible qu'ils ne doivent réjaillir que lorsqu'ils sont égaux en grandeur & en vîtesse, ou que la vîtesse recompense la grandeur ou la grandeur la vîtesse. Et il est facile de là de conclure que dans tous les autres cas ils doivent toûjours communiquer leur mouvement, de telle maniére qu'ils aillent aprés de compagnie avec une égale vîtesse.

Regle generale de la communication des mouvemens.

De sorte que pour sçavoir ce qui doit arriver dans toutes les differentes suppositions de la grandeur & la vîtesse des corps qui se rencontrent, il n'y a qu'à ajoûter tous les degrez de mouvement de deux où plusieurs corps qui ne doivent être considerez que comme un seul dans le moment de leur rencontre, & aprés diviser la somme de tout le mouvement à proportion de la grandeur de ces corps.

D'où

CHAP. IX.

Voyez les regles de M. Descartes dans la seconde partie de ses principes.

D'où je conclus que des sept regles que M. Descartes donne du mouvement, les trois premiéres sont bonnes.

Que la quatriéme est fausse, & que B. doit communiquer à C. de son mouvement à proportion de la grandeur de ce même C, & aller ensuite de compagnie: de sorte que si C, est double de B, & que B ait trois degrez de mouvement, il lui en doit donner deux. Car j'ai suffisamment prouvé que M. Descartes n'a pas dû supposer que le repos eût de la force pour résister au mouvement.

Que la cinquiéme est vraie.

Que la sixiéme est fausse, & que B doit communiquer la moitié de son mouvement à C.

Que la septiéme est fausse, & que B. doit toûjours communiquer de son mouvement à C, à proportion de la grandeur & du mouvement de B, & de C. Que si selon la supposition C, est double de B, & qu'il ait trois degrez de mouvement & que C n'en ait que deux, il faut qu'ils aillent l'un & l'autre de compagnie, puisqu'en effet C & B ne sont qu'un corps dans le temps de leur rencontre: & pour cela il faut faire l'addition des degrez de vîtesse qui sont cinq, & les diviser ensuite à proportion de leur grandeur, & ainsi en donner $1\frac{2}{3}$ à B, & $3\frac{1}{3}$ à C double de B. Mais ces regles quoique certaines par les choses que j'ai dites sont contraires à l'expérience, parce que nous ne sommes pas dans le vuide.

La principale de toutes les expériences qui sont contraires à ce que je viens de dire des régles du mouvement, est qu'il arrive toûjours que les corps durs qui se choquent réjaillissent, l'un d'un côté & l'autre de l'autre, ou du moins qu'ils ne vont point de compagnie aprés leur rencontre.

Pour y répondre il faut se souvenir de ce qu'on a dit auparavant de la cause du ressort: qu'il y a une matiére dont l'agitation est étrangement violente, laquelle passe continuellement entre les parties des corps durs, & les rend tels, en les comprimant

tant

tant sur les parties de dehors que sur celles du dedans. Car de là il sera facile de voir que dans le tems de la percussion, les deux corps qui se rencontrent, détournent le cours de cette matiére des endroits proches de ceux où ils se choquent: & que cette matiére resistant avec une grande violence repousse les deux corps qui se sont rencontrez de côté & d'autre, & rétablit son passage que la percussion lui bouchoit.

Ce qui prouve encore plus clairement ce que je dis, c'est que si deux boules de plomb, ou de quelqu'autre matiére qui fasse encore moins de ressort se choquent, elles ne réjallissent point aprés leur choc, mais elles vont à-peu-prés selon les regles que j'ai établies auparavant; lesquelles elles gardent avec d'autant plus d'exactitude qu'elles sont moins de ressort. Les corps réjaillissent donc aprés leur percussion, parce qu'ils sont durs, c'est-à-dire, comme je l'ai expliqué parce qu'il y a une matiére tres-agitée qui les comprime, & qui passant par leurs pores avec une tres-grande violence, repousse les corps qui les viennent choquer. Mais il faut supposer que les corps choquans ne rompent point ceux qu'ils choquent par un mouvement qui vainque la force que les petites parties de la matiére subtile ont pour résister, comme lorsqu'on tire un mousquet contre du bois.

Il est vrai que cette matiére subtile comprime les corps moûs, & qu'elle passe avec beaucoup d'agitation au travers de leurs pores, aussi bien que de ceux qui sont durs, & que cependant ces corps moûs ne font point de ressort. La raison en est que la matiére qui passe au travers des corps moûs, peut s'ouvrir des passages de tous côtez avec beaucoup de facilité, à cause de la petitesse des parties qui les composent, ou de quelque configuration particuliére propre à cet effet, ce que les corps durs ne peuvent souffrir, à cause de la grosseur & de l'arrengement de leurs parties contraires à cet effet.

Ainsi lorsqu'un corps dur en choque un autre qui

emins par où passe
ent visible, comme
'applatit lorsqu'on
dur en choque un
ait point, ou tres-
matiére subtile qui
tourner sur ses pas,
corps qui lui ferme

corps moû, C c le
dis que si A choque
rme, & que la ma-
nouveaux dans ce
tile ayant un chemin
rps choquant, mais
e, & s'applatit un
a dans le plus petit
ns pareils à C c.
durs qui se rencon-
la matiére subtile,
ant son mouvement
nouveaux, elle re-
vec d'autant plus de
difficulté à se faire
du corps A se rom-
autres, & se rédui-

out corps mû faisant
ne droite, & ne s'en
peut lorsqu'il trouve
jallir, puisqu'en ré-
p de la ligne droite.
corps s'applatissent,
us foible, pour aller
ce que les corps sont
s ne peuvent aller de
e a, a repousse A: &
de l'autre.
s étoient dans le vui-
de,

de, quoiqu'ils fussent tres-durs, ils iroient de compagnie, parce que n'y ayant point de corps qui les environnât, ils ne pouroient jamais faire de ressort, le choqué ne résistant point du tout au choquant : mais l'air, la pesanteur, &c. résistant au grand mouvement que le choquant donne au choqué, le choqué résiste au choquant & l'empéche de suivre : car l'expérience apprend que l'air & la pesanteur résistent au mouvement, & cela d'autant plus que le mouvement est violent.

Il est facile de reconnoître par les choses que je viens de dire, pourquoi dans les rencontres de différens corps qui sont environnez d'air ou d'eau, &c. quelquefois le choquant réjallit, quelquefois il communique tout son mouvement & demeure comme immobile, & quelquefois il suit le choqué, mais toûjours avec moins de vîtesse, si l'un ou l'autre n'est tout-à-fait moû : car tout cela ne dépend que de la proportion, qui est entre la grandeur, la dureté & la pesanteur de l'un & de l'autre, supposé qu'ils soient mûs d'une égale vîtesse.

S'ils ont beaucoup de dureté, le choquant réjaillit davantage, parce que le ressort est plus fort. Si le choquant est fort petit, & le choqué fort grand & fort pesant, le choquant réjaillit encore beaucoup à cause de la pesanteur & du grand volume d'air qui environne le choqué qui résiste au mouvement. Enfin si la force de la dureté est comme diminuée ou augmentée par le volume d'air qui repond au choqué le choquant qui rejallissoit pourra demeurer immobile apres la percussion : ou au contraire le choquant, qui demeuroit en repos apres la percussion, pourra rejaillir. Il n'y a donc qu'à comparer la dureté des corps qui se choquent, & l'air que le choqué doit agiter de nouveau dans le tems de la percussion afin qu'il se meuve, pour prevoir à-peu-prés ce qui doit arriver dans la percussion de differens corps. Je suppose toûjours une égale vîtesse dans le choquant, car l'air résiste davantage à un

grand mouvement qu'à un petit, & il y a autant de mouvement dans un corps la moitié plus petit que dans un autre ; quand il va une fois plus viste que cet autre : Ainsi le choqué étant poussé deux fois plus viste peut-être consideré comme ayant un volume d'air deux fois plus grand à pousser pour se mouvoir.

Mais on doit encore prendre garde que dans le moment qu'un corps en choque un autre, les parties de ces mesmes corps ont deux mouvemens contraires : car celles qui sont du côté de devant tendent à retourner à cause du choc, dans le tems que celles qui sont derriere tendent à avancer à cause du premier mouvement ; & c'est ce contre-coup qui applatit les corps moûs, & qui fait même que certains corps durs se cassent. Or lorsque les corps sont fort durs, ce contrecoup qui en ébranle les parties & qui leur cause une espece de frémissement, comme il paroît par le son qu'ils rendent, produit toûjours quelques changemens dans la communication du mouvement, lesquels il est assez difficile de reconnoître pour plusieurs raisons, & il est ce me semble assez inutile de les examiner en détail.

Si l'on veut mediter sur toutes ces choses, je croi que l'on répondra facilement à quelques difficultez que l'on peut avoir encore sur ce sujet. Mais si je pensois que les choses que j'ai dites ne fussent pas suffisantes pour montrer que le repos n'a point de force pour resister au mouvement, & que les regles de la communication des mouvemens données par M. Descartes sont en partie fausses, je montrerois ici que dans sa supposition il seroit impossible de se remuër dans l'air : & que ce qui fait que la circulation du mouvement dans les corps fluides est possible sans recourir au vuide, c'est que le premier élement se divise sans résistence en plusieurs maniéres différentes, le repos de ses parties n'ayant aucune force pour résister au mouvement.

Conclusion des trois derniers Livres. CHAP. IX.

J'AY ce me semble assez fait voir dans le quatriéme & cinquiéme livre, que les inclinations naturelles & les passions des hommes les font souvent tomber dans l'erreur; parce qu'elles ne les portent pas tant à examiner les choses avec soin, qu'à en juger avec précipitation.

Dans le quatriéme livre j'ai montré que l'inclination pour le bien en général est cause de l'inquiétude de la volonté: que l'inquiétude de la volonté met l'esprit dans une agitation continuelle: & qu'un esprit incessamment agité est entiérement incapable de découvrir les veritez un peu cachées: Que l'amour des choses nouvelles & extraordinaires nous préoccupe souvent en leur faveur, & que tout ce qui porte le caractere de l'infini est capable d'éblouïr nôtre imagination & de nous séduire. J'ai expliqué comment l'inclination que nous avons pour la grandeur, l'élevation & l'indépendance nous engage insensiblement dans la fausse érudition, ou dans l'étude de toutes ces sciences vaines & inutiles qui flattent nôtre orgueil secret, parce qu'elles nous font admirer du commun des hommes. J'ai montré que l'inclination pour les plaisirs détourne sans cesse la vûë de l'esprit de la contemplation des veritez abstraites, qui sont les plus simples & les plus fécondes, & qu'elle ne lui permet pas de considérer aucune chose avec assez d'attention & de desintéressement pour en bien juger: Que les plaisirs étant des maniéres d'être de nôtre ame, ils partagent nécessairement la capacité de l'esprit, & qu'un esprit partagé ne peut pleinement comprendre ce qui a quelque étenduë. Enfin j'ai fait voir que le rapport & l'union naturelle, que nous avons avec tous ceux avec qui nous vivons, est l'occasion de beaucoup d'erreurs dans lesquelles nous tombons

bons & que nous communiquons aux autres, comme les autres nous communiquent celles dans lesquelles ils sont tombez.

Dans le cinquiéme, en tâchant de donner quelque idée de nos passions, j'ai ce me semble assez fait voir, qu'elles sont établies pour nous unir à toutes les choses sensibles, & pour leur conservation & pour la nôtre: Que de même que nos sens nous unissent à nôtre corps, & répandent pour ainsi dire nôtre ame dans toutes les parties qui le composent; qu'ainsi nos émotions nous font comme sortir hors de nous-mêmes, pour nous répandre dans tout ce qui nous environne: Qu'enfin elles nous représentent sans cesse les choses non selon ce qu'elles sont en elles mêmes, pour former des jugemens de verité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous, pour former des jugemens utiles à la conservation de nôtre être, & de ceux avec lesquels nous sommes unis, ou par la nature, ou par nôtre volonté.

Aprés avoir essayé de découvrir les erreurs dans leurs causes, & de délivrer l'esprit des préjugez ausquels il est sujet, j'ai crû qu'enfin il étoit temps de le préparer à la recherche de la verité. Ainsi j'ai expliqué dans le sixiéme livre les moyens qui me semblent les plus naturels pour augmenter l'attention & l'étenduë de l'esprit, en montrant l'usage que l'on peut faire de ses sens, de ses passions & de son imagination, pour lui donner toute la force & toute la pénétration dont il est capable. Ensuite j'ai établi certaines regles qu'il faut nécessairement observer pour découvrir quelque verité que ce soit: je les ay expliquées par plusieurs exemples pour les rendre plus sensibles, & j'ai choisi ceux qui m'ont paru les plus utiles, ou qui renfermoient des veritez plus fécondes & plus générales, afin qu'on les lût avec plus d'application, & qu'on se les rendît plus sensibles & plus familiéres.

Peut être qu'on reconnoîtra par cet essai de Methode la nécessité qu'il y a de ne raisonner que sur des idées

idées claires & évidentes, & dont on est intérieurement convaincu que toutes les nations en conviennent : & de ne passer jamais aux choses composées, avant que d'avoir suffisamment examiné les simples dont elles dépendent.

Que si l'on considére qu'Aristote & ses sectateurs n'ont point observé les regles que j'ai expliquées, comme l'on en doit être convaincu, tant par les preuves que jen ai apportées, que par la connoissance des opinions des plus zelez défenseurs de ce Philosophe : peut-être qu'on meprisera sa doctrine malgré toutes les impressions qui persuadent ceux qui se laissent étourdir par des mots qu'ils n'entendent point.

Mais si l'on prend garde à la maniére de philosopher de M. Descartes, on ne poura douter de la solidité de sa Philosophie : car j'ai suffisamment montré qu'il ne raisonne que sur des idées claires & évidentes, & qu'il commence par les choses les plus simples avant que de passer aux plus composées qui en dependent. Ceux qui liront les ouvrages de ce sçavant homme se convaincront pleinement de ce que je dis de lui, pourvû qu'ils les lisent avec toute l'application nécessaire pour les comprendre : & ils sentiront une secrette joïe d'être nez dans un siécle & dans un païs assez heureux, pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siécles passez parmi les Païens, & dans les extrêmitez de la terre, parmi les barbares ou les étrangers, un Docteur pour nous instruire de la verité.

Néanmoins comme on ne doit pas se mettre fort en peine de sçavoir les opinions des hommes, quand mêmes on seroit convaincu d'ailleurs qu'ils auroient découvert la verité ; je serois bien fâché que l'estime, que je parois avoir ici pour M. Descartes, préoccupait personne en sa faveur, & que l'on se contentât de lire & de retenir ses opinions sans se soucier d'être éclairé de la lumiére de la verité. Ce seroit alors préferer l'homme à Dieu, le consulter à la pla-

ce de Dieu, & se contenter des réponses obscures d'un Philosophe qui ne nous éclaire point, pour éviter la peine qu'il y a d'interroger par la méditation, celui qui nous répond & qui nous éclaire tout ensemble.

C'est une chose indigne que de se rendre partisan de quelque secte que ce soit, & que d'en regarder les Auteurs comme s'ils étoient infaillibles. Aussi M. Descartes voulant plûtôt rendre les hommes disciples de la verité que sectateurs entêtez de ses sentimens, avertit expressément: *Qu'on n'ajoûte point du tout de foy à ce qu'il a écrit, & qu'on n'en reçoive que ce que la force & l'évidence de la raison poura contraindre d'en croire*. Il ne veut pas comme quelques Philosophes qu'on le croye sur sa parole: il se souvient toûjours qu'il est homme; & que ne répandant la lumiére que par réfléxion, il doit tourner les esprits, de ceux qui veulent être éclairez comme lui, vers la Raison souveraine qui seule peut les rendre plus parfaits par le don d'intelligence.

A la fin de ses principes.

La principale utilité que l'on peut tirer de l'application à l'étude est de se rendre l'esprit plus juste, plus éclairé, plus pénétrant, & plus propre à découvrir toutes les veritez que l'on souhaite de sçavoir. Mais ceux qui lisent les Philosophes pour en retenir les opinions & pour les débiter aux autres, ne s'approchent point de celui qui est la vie & la nourriture de l'ame: leur esprit s'affoiblit & s'aveugle par le commerce qu'ils ont avec ceux qui ne peuvent ni les éclairer ni les fortifier. Ils se remplissent d'une fausse érudition dont le poids les accable, & dont l'éclat les éblouït; & s'imaginant devenir fort sçavans lorsqu'ils se remplissent la tête des opinions des anciens Philosophes, ils ne font pas réflexion qu'ils se rendent disciples de ceux que saint Paul dit *être devenus fous en s'attribuant le nom de sages*: DICENTES *se esse sapientes stulti facti sunt.*

La Methode que j'ai donnée peut ce me semble beaucoup servir à ceux qui veulent faire usage de leur

raiſon, ou recevoir de Dieu les réponſes qu'il donne à tous ceux qui ſçavent bien l'interroger: car je croi avoir dit les principales choſes qui peuvent fortifier & conduire l'attention de l'eſprit, laquelle eſt la priere naturelle que l'on fait au véritable Maître de tous les hommes, pour en recevoir quelque inſtruction. CHAP. IX.

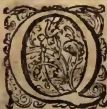
Mais comme cette voie naturelle de rechercher la verité eſt fort penible, & qu'elle n'eſt ordinairement utile que pour réſoudre des queſtions de peu d'uſage, & dont la connoiſſance ſert plus ſouvent à flatter nôtre orgueil qu'à perfectionner nôtre eſprit: je croi pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire, que la méthode la plus courte & la plus aſſurée pour découvrir la verité, & pour s'unir à Dieu de la maniére la plus parfaite qui ſe puiſſe, c'eſt de vivre en veritable Chrêtien. C'eſt de ſuivre exactement les préceptes de la verité eternelle qui ne s'eſt unie avec nous que pour nous réünir avec elle. C'eſt d'écouter plûtôt nôtre foi que nôtre raiſon, & tendre à Dieu non tant par nos forces naturelles qui depuis le peché ſont toutes languiſſantes, que par le ſecours de la foi, par laquelle ſeule Dieu veut nous conduire dans cette lumiére immenſe de la verité qui diſſipera toutes nos ténébres. Car enfin il vaut beaucoup mieux comme les gens de bien, paſſer quelques années dans l'ignorance de certaines choſes & ſe trouver en un moment éclairez pour toûjours, que d'acquerir par les voies naturelles avec beaucoup d'application & de peine une ſcience fort imparfaite, & qui nous laiſſe dans les ténébres pendant toute l'éternité.



ECLAIRCISSEMENS SUR LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

PREMIER ECLAIRCISSEMENT sur le premier Chapitre du premier Livre.

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvemens de l'esprit, & dans les déterminations de ces mouvemens; & néanmoins il n'est point Auteur du peché. Il fait tout ce qu'il y a de réel dans les sentimens de la concupiscence; & cependant il n'est point Auteur de nôtre concupiscence.



UELQUES personnes prétendent que j'abandonne trop-tôt la comparaison de l'esprit avec la matiére, & s'imaginent qu'il n'a pas plus de force qu'elle pour déterminer l'impression que Dieu lui donne. Ils souhaitent que j'explique, si je le puis, ce que Dieu fait en nous, & ce que nous faisons nous-mêmes, lorsque nous péchons. Parce qu'à

qu'à leur avis je serai obligé par mon explication de tomber d'accord, ou que l'homme est capable de se donner à soi-même quelque nouvelle modification, ou bien reconnoître que Dieu est véritablement Auteur du peché.

Je répons que la foi, la raison, & le sentiment intérieur que j'ai de moi même, m'obligent à quitter ma comparaison où je la quitte: car je suis convaincu en toutes maniéres, que j'ai en moi-même un principe de mes déterminations; & j'ai des raisons pour croire que la matiére n'a point de semblable principe. Cela se prouvera dans la suite. Mais voici ce que Dieu fait en nous, & ce que nous faisons nous mêmes quand nous péchons.

Premierement Dieu nous pousse sans cesse, & par une impression invincible, vers le bien en général. Secondement il nous représente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le sentiment. Enfin il nous porte vers ce bien particulier.

Dieu nous pousse sans cesse vers le bien en general. Car Dieu nous a faits, & nous conserve pour lui: il veut que l'on aime tout ce qui est bon. Il est le premier ou plûtôt l'unique Moteur. Enfin cela est clair par une infinité de choses que j'ai dittes ailleurs; & ceux à qui je parle, en conviennent.

Dieu nous représente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le sentiment. Car il n'y a que lui qui nous éclaire; & les corps qui nous environnent, ne peuvent point agir sur nôtre esprit. En un mot nous ne sommes pas nôtre lumiere, ni nôtre félicité à nous mêmes: je l'ai prouvé fort au long dans le troisiéme Livre, & ailleurs.

Enfin, Dieu nous porte vers ce bien particulier. Car Dieu nous portant vers ce qui est bien, c'est une conséquence necessaire qu'il nous porte vers les biens particuliers, lors qu'il en produit l'idée, ou le sentiment dans nôtre ame. Voilà tout ce que Dieu fait en nous, quand nous péchons.

Mais comme un bien particulier ne renferme pas

tous les biens, & que l'esprit, le considerant d'une veuë claire & distincte, ne peut s'imaginer qu'il les renferme tous ; Dieu ne nous porte point nécessairement ni invinciblement à l'amour de ce bien. Nous sentons qu'il nous est libre de nous y arrêter ; que nous avons du mouvement pour aller plus loin ; en un mot que l'impression que nous avons pour le bien universel, ou pour parler comme les autres, que nôtre volonté n'est ni contrainte ni necessitée de s'arrêter à ce bien particulier.

Voici donc ce que fait le pécheur. Il s'arrête : il se repose : il ne suit point l'impression de Dieu : il ne fait rien, car le peché n'est rien. Il sçait que la grande régle qu'il doit observer, c'est de faire usage de sa liberté, autant qu'il le peut, & qu'il ne doit s'attacher à aucun bien, s'il n'est interieurement convaincu qu'il seroit contre l'ordre de ne vouloir point s'y arrêter. S'il ne découvre pas cette régle par la lumiere de sa raison, il l'apprend du moins par les reproches secrets de sa conscience. Il devroit donc suivre l'impression qu'il reçoit pour le bien universel, penser à d'autres biens qu'à celui dont il joüit ; & duquel il devroit seulement faire usage. Car C'est en pensant à d'autres biens qu'à celui dont il jouït, qu'il peut produire en soi-même de nouvelles déterminations de son amour, & faire usage de sa liberté. Or je prouve, que par l'impression que Dieu lui donne pour le bien en general, il peut penser à d'autres biens qu'à celui dont il jouït ; parce que c'est en cela précisément que consiste la difficulté.

C'est une loi de la nature, que les idées des objets se présentent à nôtre esprit dés que nous voulons y penser, pourvû que la capacité que nous avons de penser, ne soit point remplie par les sentimens vifs & confus que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe dans nôtre corps. Or nous pouvons *vouloir* penser à toutes choses ; parce que l'impression naturelle, qui nous porte vers le bien, s'étend à toutes les choses ausquelles nous pouvons penser : Et nous

pouvons

pouvons en tout tems *penser* à toutes choses ; parce que nous sommes unis à celui qui renferme les idées de toutes choses, ainsi que j'ai prouvé *ailleurs.

S'il est donc vrai que nous pouvons *vouloir* considérer de prés, ce que nous voyons déja comme de loin, puisque nous sommes unis avec l'Etre universel : Et s'il est certain qu'en vertu des loix de la nature, les idées s'approchent de nous dés que nous le voulons. On en doit conclure.

Premierement, *Que nous avons un principe de nos déterminations.* Car c'est la présence actuelle des idées particulieres qui détermine positivement vers des biens particuliers, le mouvement que nous avons vers le bien en general, & qui change ainsi nôtre amour naturel en des amours libres. Nôtre consentement ou nôtre repos à la veuë d'un bien particulier n'est rien de réel ou de positif de nôtre part, comme je l'expliquerai plus bas.

Secondement, *Que ce principe de nos déterminations est toûjours libre à l'égard des biens particuliers.* Car nous ne sommes point invinciblement portez à les aimer; puisque nous pouvons les examiner en eux-mesmes ; & les comparer avec l'idée que nous avons du souverain bien, ou avec d'autres biens particuliers. Ainsi le principe de nôtre liberté c'est, qu'étant faits pour Dieu & unis à lui, nous pouvons toûjours penser au vrai bien, ou à d'autres biens qu'à ceux ausquels nous pensons actuellement.

Je suppose néanmoins que nos sentimens n'occupent point toute la capacité de nôtre esprit. Car, afin que nous soyons libres de la liberté dont je parle, il est necessaire, non seulement que Dieu ne nous pousse point invinciblement vers les biens particuliers, mais encore que nous puissions faire usage de l'impression que nous avons vers le bien en general, pour aimer autre chose que ce que nous aimons actuellement. Or, comme nous ne sçaurions aimer que les objets ausquels nous pouvons penser, & que nous ne pouvons pas penser actuellement à d'autres qu'à ceux

* lisez le ch. du 3. liv. qui à pour titre *que nous voyons toutes choses en Dieu* l'eclaircissement sur ce même chapitre.

qui nous causent des sentimens trop vifs; il est visible que la dépendence où nous sommes de nôtre corps, diminuë nôtre liberté, & nous en ôte même entiérement l'usage en beaucoup de rencontres. Ainsi nos sentimens effaçant nos idées, & l'union que nous avons avec nôtre corps, par laquelle nous ne voyons, ou plutost nous ne sentons que nous memes, affoiblissant celle que nous avons avec Dieu, par laquelle toutes choses nous sont présentes; l'esprit ne doit point se laisser partager par des sentimens confus, s'il veut conserver parfaitement libre le principe de ses déterminations.

Il est évident de tout ceci, que Dieu n'est point Auteur du peché, & que l'homme ne se donne point à soy-même de nouvelles modifications. Dieu n'est point Auteur du peché, puisqu'il imprime incessamment à celui qui péche, ou qui s'arrête à un bien particulier, du mouvement pour aller plus loin: qu'il lui donne le pouvoir de penser à d'autres, choses, & de se porter à d'autres biens qu'à celui qui est actuellement l'objet de sa pensée & de son amour; qu'il lui ordonne de ne point aimer tout ce qu'il peut s'empêcher d'aimer, sans être inquieté par des remords; & qu'il le rapelle sans cesse à lui par les reproches secrets de sa raison.

Il est vrai qu'en un sens Dieu porte le pecheur à aimer l'objet de son peché, si cét objet paroist un bien au pecheur: car comme disent presque tous les Theologiens, tout ce qu'il y a de positif, d'acte, ou de mouvement dans le peché, vient de Dieu. Mais ce n'est que par un faux jugement de nôtre esprit que les créatures nous paroissent bonnes, je veux dire capables d'agir en nous, & de nous rendre heureux. Le peché d'un homme consiste en ce qu'il ne rapporte pas tous les biens particuliers au souverain bien, ou plûtôt en ce qu'il ne considére, & qu'il n'aime pas le souverain bien dans les biens particuliers: & qu'ainsi il ne régle pas son amour selon la volonté de Dieu, ou selon l'ordre essentiel & nécessaire, dont

Voyez l'eclaircissement sur

dont tous les hommes ont une connoiſſance d'autant plus parfaite, qu'ils ſont plus étroitement unis à Dieu, & qu'ils ſont moins ſenſibles aux impreſſions de leurs ſens & de leurs paſſions. Car nos ſens répandant nôtre ame dans nôtre corps, & nos paſſions la tranſportant, pour ainſi dire, dans ceux qui nous environnent, ils nous éloignent de la lumiere de Dieu qui nous pénétre & qui nous remplit.

le ch. 3. de la 2. partie du 6. livre, vers la fin, où j'explique plus diſtinctement ma penſée.

L'homme ne ſe donne point auſſi de nouvelles modifications: Car le mouvement d'amour, que Dieu imprime ſans ceſſe en nous, n'augmente, ou ne diminuë pas, quoi que nous aimions ou que nous n'aimions pas actuellement; je veux dire, quoi que ce mouvement naturel d'amour ſoit, ou ne ſoit pas déterminé par quelque idée de nôtre eſprit. Ce mouvement ne ceſſe pas même par le repos dans la poſſeſſion du bien, comme le mouvement des corps ceſſe par leur repos. Apparemment Dieu nous pouſſe toûjours d'une égale force vers lui; car il nous pouſſe vers le bien en général autant que nous en ſommes capables, & nous en ſommes en tout tems également capables, parce que nôtre vôlonté ou nôtre capacité naturelle de vouloir eſt toûjours égale à elle même. Ainſi l'impreſſion ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien, n'augmente ou ne diminuë jamais.

J'avoüe que nous n'avons pas d'idée claire ni même de ſentiment interieur de cette égalité d'impreſſion ou de mouvement naturel vers le bien. Mais c'eſt que nous ne nous connoiſſons point par idée claire comme je l'ai prouvé ailleurs; & que nous ne ſentons point nos facultez, lors qu'elles n'agiſſent point actuellement. Nous ne ſentons point en nous ce qui eſt naturel, ordinaire, & toûjours de même, comme nous ne ſentons point la chaleur & le battement de nôtre cœur. Nous ne ſentons pas mêmes nos habitudes, & ſi nous ſommes dignes de l'amour ou de la colere de Dieu. Il y a peut-être en nous une infinité de facultez qui nous ſont entiérement

Nemo ſcit utrùm amore vel

odio dignus sit. Eccl.4.1.

rement inconnuës ; car nous n'avons pas de sentiment interieur de tout ce que nous sommes, mais seulement de tout ce que nous sentons. Si nous n'avions jamais senti de douleur ni desiré de biens particuliers, nous ne pourrions point par le sentiment interieur que nous avons de nous mêmes, découvrir si nous serions capables de sentir de la douleur ou de vouloir de tels biens. C'est nôtre memoire & non pas nôtre sentiment interieur qui nous apprend que nous sommes capables de sentir ce que nous ne sentons plus, ou d'être agitez par des passions desquelles nous ne sentons plus aucun mouvement. Ainsi il n'y a rien qui nous empéche de croire que Dieu nous pousse toûjours vers lui d'une égale force, quoi que d'une maniere bien differente ; & qu'il conserve toujours dans nôtre ame une égale capacité de vouloir, ou une même volonté, comme il conserve dans toute la matiére une égale quantité de mouvement. Mais quand cela ne seroit pas certain, je ne vois pas qu'on puisse dire que l'augmentation ou la diminution du mouvement naturel de nôtre ame dépende de nous, puisque nous ne pouvons pas être cause de l'étenduë de nôtre propre volonté.

Il est encore certain par les choses que j'ai dittes auparavant, que Dieu produit & conserve aussi en nous tout ce qu'il y a de réel & de positif dans les déterminations particulieres du mouvement de nôtre ame sçavoir nos ideés & nos sentimens. Car c'est ce qui détermine vers les biens particuliers nôtre mouvement pour le bien en général : mais d'une maniere qui n'est point invincible, puisque nous avons du mouvement pour aller plus loin. De sorte que tout ce que nous faisons, quand nous pechons, c'est que nous ne faisons pas tout ce que nous avons neanmoins le pouvoir de faire; pouvoir qui nous vient de l'impression qui nous porte vers celui qui renferme tous les biens : Car nous ne pouvons rien que par la puissance que nous recevons de nôtre union avec celui qui fait tout en tous. Or ce qui fait prin-

cipalement

cipalement que nous péchons c'est qu'aimant mieux jouïr qu'examiner, à cause du plaisir que nous sentons à jouïr & de la peine que nous trouvons à examiner; nous cessons de nous servir du mouvement qui nous est donné pour chercher le bien & pour l'examiner, & nous nous arrêtons dans la jouïssance des choses, dont nous devrions seulement faire usage. Mais si l'on y prend garde de prés on verra qu'en cela il n'y a rien de réel de nôtre part, qu'un défaut & une cessation de recherche, qui corrompt pour ainsi dire, l'action de Dieu en nous; mais qui ne peut néanmoins la détruire. Ainsi que faisons nous quand nous ne péchons point? Nous faisons alors tout ce que Dieu fait en nous: car nous ne bornons point à un bien particulier, ou plutost à un faux-bien, l'amour que Dieu nous imprime pour le vrai bien. Et quand nous péchons que faisons nous? Rien; car nous aimons un faux bien que Dieu ne nous fait point aimer par un impression invincible. Nous cessons de chercher le vrai-bien, & rendons inutile le mouvement que Dieu imprime en nous. Or lorsque nous aimons uniquement, ou contre l'ordre un bien particulier, nous recevons de Dieu autant d'impression d'amour que si nous ne nous arrêtions pas à ce bien. De plus cette détermination particuliere qui n'est point nécessitante ni invincible, nous est aussi donnée de Dieu. Donc lorsque nous pechons, nous ne produisons point en nous de nouvelle modification.

J'avouë cependant, que lorsque nous ne pechons point, & que nous résistons à la tentation, on peut dire en un sens que nous nous donnons une nouvelle modification, à cause que nous voulons penser à d'autres choses qu'aux faux biens qui nous tentent. Mais ce que nous faisons alors, est produit par l'action que Dieu met en nous, c'est à dire par nôtre mouvement vers le bien en général, ou par nôtre volonté secouruë par la grace, c'est-à-dire éclairée par une lumiere, & poussée par une délectation

ctation prévenante. Car enfin, si l'on pretend que vouloir différentes choses, c'est se donner différentes modifications, je demeure d'accord qu'en ce sens l'esprit peut se modifier diversement par l'action que Dieu met en lui.

Mais il faut toûjours prendre garde que cette action que Dieu met en nous, dépend de nous, & qu'elle n'est point invincible à l'égard des biens particuliers. Car, lors qu'un bien particulier nous est presenté, nous avons sentiment interieur de nôtre liberté à son égard, comme nous en avons de nôtre plaisir & de nôtre douleur, lorsque nous en sentons. Nous sommes mêmes convaincus de nôtre liberté par la même raison qui nous convainc de nôtre existence, car c'est le sentiment interieur que nous avons de nos pensées qui nous apprend que nous sommes. Et si dans le tems que nous sentons nôtre liberté à l'égard d'un bien particulier, nous devons douter que nous soyons libres, à cause que nous n'avons point d'idée claire de nôtre liberté: il faudra aussi douter de nôtre douleur & de nôtre existence dans le tems même que nous sommes malheureux, puisque nous n'avons point d'idée claire ni de nôtre ame, ni de nôtre douleur.

Il n'en est pas de même du sentiment interieur, comme de nos sens exterieurs. Ceux-ci nous trompent toûjours en quelque chose, lorsque nous suivons leur rapport: mais nôtre sentiment interieur ne nous trompe jamais. C'est par mes sens exterieurs, que je voi les couleurs sur la surface des corps, que j'entens le son dans l'air, que je sens la douleur dans ma main; & je tombe dans l'erreur, si je juge de ces choses sur le rapport de mes sens. Mais c'est par sentiment interieur, que je vois de la couleur, que j'entens un son, que je souffre de la douleur; & je ne me trompe point de croire que je voi lorsque je voi, que j'entens lorsque j'entens, que je souffre, lorsque je souffre, pourveu que j'en demeure-là. Je n'explique pas ces choses plus au

long

long car elles ſont évidentes par elles mêmes. Ainſi, ayant ſentiment interieur de nôtre liberté, dans le tems qu'un bien particulier ſe preſente à nôtre eſprit, nous ne devons point douter que nous ne ſoyons libres à l'égard de ce bien. Cependant, comme l'on n'a pas toûjours ce ſentiment interieur, & qu'on ne conſulte quelquefois que ce qui nous en reſte dans la memoire d'une maniere fort confuſe; on peut en penſant à des raiſons abſtraites, qui nous empêchent de nous ſentir nous mêmes, ſe perſuader qu'il n'eſt pas poſſible que l'homme ſoit libre. De même qu'un Stoïcien, à qui rien ne manque, & qui philoſophe à ſon aiſe, peut s'imaginer que la douleur n'eſt point un mal, à cauſe que le ſentiment interieur qu'il a de lui même, ne le convainc point actuellement du contraire. Il peut prouver comme a fait Sénéque par des raiſons qui ſont en un ſens tres-véritables, qu'il y a même contradiction que le Sage puiſſe être mal heureux.

Néanmoins quand le ſentiment interieur que nous avons de nous-mêmes ne ſuffiroit pas pour nous convaincre que nous ſommes libres, nous pourrions nous en perſuader par raiſon. Car, étant convaincus par la lumiére de la raiſon que Dieu n'agit que pour lui, & qu'il ne peut nous donner de mouvement qui ne tende vers lui; l'impreſſion vers le bien en général peut-être invincible, mais il eſt clair que l'impreſſion qu'il nous donne vers les biens particuliers, doit néceſſairement être libre. Car ſi cette impreſſion étoit invincible, nous n'aurions pas de mouvement pour aller juſqu'à Dieu, quoi qu'il ne nous donne du mouvement que pour lui; & nous ſerions néceſſitez de nous arrêter aux biens particuliers, quoique Dieu, l'ordre, la raiſon nous le deffende. De ſorte que nous ne pécherions point par nôtre faute, & Dieu ſeroit véritablement la cauſe de nos déreglemens, puiſqu'ils ne ſeroient pas libres, mais purement naturels, & abſolument néceſſaires.

Ainsi, quand nous ne serions point convaincus de nôtre liberté par le sentiment interieur que nous avons de nous mêmes, nous pourions découvrir par la raison qu'il est nécessaire que l'homme soit créé libre; supposé qu'il soit capable de desirer des biens particuliers, & qu'il ne puisse desirer ces biens que par l'impression ou le mouvement que Dieu lui donne sans cesse pour l'aimer; ce qui se peut aussi prouver par la raison. Mais il n'en est pas de même de la capacité que l'on a de souffrir quelque douleur. Pour découvrir qu'on a cette capacité, il n'y a point d'autre voye, que le sentiment interieur; & néaumoins personne ne doute que l'homme ne soit sujet à la douleur.

Comme nous ne connoissons point nôtre ame par une idée claire, ainsi que je l'ai expliqué ailleurs, c'est en vain que nous faisons effort pour découvrir ce qui est en nous qui termine l'action que Dieu nous imprime; ou ce qui est en nous qui se laisse vaincre par une détermination qui n'est pas invincible, & que l'on peut changer par sa volonté, ou son impression vers tout ce qui est bien, & par son union avec celui qui renferme les idées de tous les êtres. Car comme nous n'avons point d'idée claire d'aucune modification de nôtre ame, il n'y a que le sentiment interieur qui nous apprenne que nous sommes, & ce que nous sommes. C'est donc ce sentiment qu'il faut consulter pour nous convaincre que nous sommes libres. Il nous répond assez clairement sur cela, lorsque nous nous proposons actuellement quelque bien particulier: car il n'y a point d'homme qui puisse douter qu'il n'est point porté invinciblement à manger d'un fruit, ou à éviter une douleur fort légére. Mais, si au lieu d'écouter nôtre sentiment intérieur, nous faisons attention à des raisons abstraites, & qui nous détournent de penser à nous, peut-être que nous perdant nous-mêmes de veüe, nous oublierons ce que nous sommes: & que voulant accorder la science de Dieu & le pouvoir absolu qu'il a sur nous avec nôtre

nôtre liberté, nous tomberons dans une erreur qui renverse tous les principes de la Religion & de la Morale.

Voici une objection que l'on a coûtume de faire contre ce que je viens de dire ; & quoi qu'elle soit fort légére, elle ne laisse pas de faire peine à bien des gens. La haine de Dieu, disent-ils, est une action dans laquelle il n'y a rien de bon. Donc elle est toute du pécheur, Dieu n'y a aucune part. Et par conséquent l'homme agit, & se donne à soi-même de nouvelles modifications par une action qui ne vient point de Dieu.

Je répons que les pécheurs ne haïssent Dieu que parce qu'ils jugent librement & faussement qu'il est mauvais : car on ne peut haïr le bien consideré comme tel. Ainsi c'est par le même mouvement d'amour que Dieu leur imprime pour le bien, qu'il haïssent Dieu. Or ils jugent que Dieu n'est pas bon, parce qu'ils ne font pas l'usage qu'ils devroient faire de leur liberté. N'étant point convaincus par une évidence invincible que Dieu n'est pas bon, ils ne devroient pas le croire mauvais, ni par consequent le haïr.

On doit distinguer deux choses dans la haine, le sentiment de l'ame & le mouvement de la volonté. Le sentiment ne peut-être mauvais : car c'est une mofication de l'ame, qui n'a ni bonté ni malice morale. Pour le mouvement il n'est point mauvais non plus, puisqu'il n'est pas distingué de celui de l'amour. Car le mal, qui est hors de nous, n'étant que la privation du bien, il est évident que fuïr le mal, c'est fuïr la privation du bien, c'est à dire tendre vers le bien. Ainsi tout ce qu'il y a de réel & de positif dans la haine même de Dieu, n'a rien de mauvais ; & le pécheur ne peut haïr Dieu qu'en faisant un usage abominable de l'action que Dieu lui donne incessamment pour le porter à son amour.

Dieu

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les sentimens de la concupiscence ; & cependant il n'est point Auteur de nôtre concupiscence.

Cet Eclaircissement a rapport au 5. Chapitre du premier Livr. *de la Recherche de la Verité.*

COMME les difficultez qu'on fait sur la Concupiscence, ont beaucoup de rapport à celles que je viens d'expliquer ; il est à propos que je montre ici que Dieu n'est point Auteur de la concupiscence quoi qu'il fasse tout, & qu'il n'y ait que lui qui produise en nous les plaisirs même sensibles.

On doit, ce me semble, demeurer d'accord, pour les raisons que j'ai données dans le cinquiéme chapitre du premier livre *de la Recherche de la Verité*, & ailleurs, que suivant les loix naturelles de l'union de l'ame & du corps, l'homme avant même son peché, étoit porté par des plaisirs prévenans, à l'usage des biens sensibles, & que toutes les fois que certaines traces se formoient dans la partie principale de son cerveau, certaines pensées naissoient dans son esprit. Or ces Loix étoient tres-justes pour les raisons apportées dans ce même Chapitre. Cela supposé, comme avant le peché toutes choses étoient parfaitement bien reglées, l'homme avoit nécessairement ce pouvoir sur son corps, qu'il empéchoit la formation de ces traces, lorsqu'il le vouloit : car l'ordre demande que l'esprit domine sur le corps. Or ce pouvoir de l'esprit de l'homme sur son corps, consistoit précisément en ce que selon ses desirs & ses differentes applications, il arrêtoit la communication des mouvemens qui étoient produits dans son corps par ceux qui l'environnoient, sur lesquels sa volonté n'avoit pas un pouvoir immédiat & direct comme sur le sien propre. On ne peut ce me semble, concevoir qu'il pût d'une autre maniére empécher qu'il ne se formât des traces dans son cerveau. Ainsi

si la volonté de Dieu, ou la loi générale de la nature, qui est la cause véritable de la communication des mouvemens, dépendoit en certaines occasions de la volonté d'Adam. Car Dieu avoit cet égard pour lui, qu'il ne produisoit point, s'il n'y consentoit, de nouveaux mouvemens dans son corps, ou pour le moins dans la partie qui en est la principale, & à laquelle l'ame est immédiatement unie.

Telle étoit l'institution de la nature avant le peché: l'ordre le vouloit ainsi & par consequent celui dont la volonté est toûjours conforme à l'ordre. Or, cette volonté demeurant toûjours la même, le peché du premier homme a renversé l'ordre de la nature: parce que le premier homme ayant peché, l'ordre ne veut pas qu'il domine absolument sur aucune chose. Il n'est pas juste que le pecheur puisse suspendre la communication des mouvemens; que la volonté de Dieu s'accommode avec la sienne; & qu'il y ait en sa faveur des exceptions dans la loi de la nature. De sorte que l'homme est sujet à la concupiscence; son esprit depend de son corps; il sent en lui des plaisirs indeliberez, & des mouvemens involontaires & rebelles, en consequence de la loi tres juste, qui unit les deux parties qui le composent.

Dans l'objection de l'Article 7. de l'Eclaircissement du Chap. 7. du 2. Livre; j'explique ce que je dis ici généralement de la perte que l'homme a faite du pouvoir qu'il avoit sur son corps.

Ainsi le *formel* de la concupiscence, non plus que le *formel* du peché n'est rien de réel: ce n'est rien autre chose en l'homme que la perte du pouvoir qu'il avoit de suspendre la communication des mouvemens en certaines occasions. Il ne faut point admettre en Dieu une volonté positive pour la produire. Cette perte que l'homme a faite, n'est pas une suitte naturelle de la volonté de Dieu, laquelle est toûjours conforme à l'ordre & demeure toûjours la même; c'est une suitte du peché qui a rendu l'homme indigne d'un avantage dû seulement à son innocence & à sa justice. Ainsi on doit dire que Dieu n'est point la cause de la concupiscence, mais seulement le peché.

Cependant

Aug. contre les deux Epitres des Pel.l. prem.ch. 15. &c.

Cependant ce qu'il y a de positif & de réel dans les sentimens & dans les mouvemens de la concupiscence, Dieu le fait: car Dieu fait tout ce qui est: mais cela n'est point mauvais. C'est par la loi générale de la nature, c'est par la volonté de Dieu que les objets sensibles produisent dans le corps de l'homme certains mouvemens, & que ces mouvemens excitent dans l'ame certains sentimens utiles à la conservation du corps, ou à la propagation de l'espece. Qui oseroit donc dire que ces choses en elles-mêmes ne sont point bonnes?

Je sçai bien que l'on dit que c'est le peché qui est la cause de certains plaisirs. On le dit: mais le conçoit-on? Peut-on penser que le peché qui n'est rien, produise actuellement quelque chose? Peut-on concevoir que le néant soit une cause? Cependant on le dit. Mais c'est peut être qu'on ne veut pas prendre la peine de penser sérieusement à ce qu'on dit. Ou bien c'est qu'on ne veut pas entrer dans une explication qui est contraire à ce qu'on a oüi dire à des personnes qui parlent peut être avec plus de gravité & d'assurance, que de refléxion & de lumiére.

Le peché est la cause de la concupiscence, mais il n'est pas la cause du plaisir: comme le Libre Arbitre est la cause du peché, sans être la cause du mouvement naturel de l'ame. Le plaisir de l'ame est bon, aussi bien que son mouvement ou son amour; & il n'y a rien de bon que Dieu ne fasse. La rebellion du corps, & la malignité du plaisir, viennent du peché; comme l'attachement de l'ame à un bien particulier, ou son repos, vient du pecheur: mais ce ne sont que des privations & des néans dont la créature est capable.

Tout plaisir est bon, & rend même en quelque maniére heureux celui qui en joüit, du moins pour le tems qu'il en joüit. Mais on peut dire que le plaisir est mauvais: parce qu'au lieu d'élever l'esprit à celui qui le cause, il arrive par l'erreur de nôtre esprit, & par la corruption de nôtre cœur qu'il l'ab-

corruption de nôtre cœur, qu'il l'abbaiſſe vers les objets ſenſibles qui ſemblent le cauſer. Il eſt mauvais, parce qu'étans pécheurs, & par conſequent méritant plûtôt d'être punis que d'être récompenſez, c'eſt une injuſtice à nous d'obliger Dieu en conſéquence de ſes volontez, à nous récompenſer par des ſentimens agréables. En un mot (car je ne veux pas répeter ici ce que j'ay dit ailleurs) il eſt mauvais, parce que Dieu le défend préſentement, à cauſe qu'il détourne de lui l'eſprit qu'il n'a fait & ne conſerve que pour lui. Car ce que Dieu avoit autrefois ordonné pour conſerver l'homme juſte dans l'innocence, arrête préſentement le pecheur dans le peché: & les ſentimens du plaiſir qu'il avoit ſagement établis, comme les preuves les plus courtes pour apprendre à l'homme, ſans détourner ſa raiſon de ſon vrai bien s'il devoit s'unir aux corps qui l'environnent, rempliſſent maintenant la capacité de ſon eſprit, & l'attachent à des objets incapables d'agir en lui, & infiniment au deſſous de lui; parce qu'il regarde ces objets comme les cauſes veritables du bonheur, dont il joüit à leur occaſion.



SECOND ECLAIRCISSEMENT
Sur le premier Chapitre du premier Livre.

Où je dis: *Que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien*, qu'en commandant à l'entendement *de luy representer quelque objet particulier*.

IL ne faut pas s'imaginer que la volonté commande à l'entendement d'une autre maniére que par ses desirs & ses mouvemens: car la volonté n'a point d'autre action. Et il ne faut pas croire non plus, que l'entendement obeïsse à la volonté en produisant en lui-même les idées des choses que l'ame desire: Car l'entendement n'agit point : il ne fait que recevoir la lumiére ou les idées des objets par l'union nécessaire qu'il a avec celui qui renferme tous les êtres d'une maniére intelligible, ainsi que l'on a expliqué dans le troisiéme Livre.

Voyés l'Eclaircissement du ch. 6. de la 2. Partie du 3. Livre.

Voici donc tout le mystére. L'homme participe à la souveraine Raison, & la verité se découvre à lui à proportion qu'il s'applique à elle, & qu'il la prie. Or le desir de l'ame est une priere naturelle qui est toûjours exaucée, car c'est une loi naturelle que les idées soient d'autant plus présentes à l'esprit, que la volonté les desire avec plus d'ardeur. Ainsi pourvû que la capacité que nous avons de penser, où nôtre entendement, ne soit point rempli des sentimens confus, que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe dans nôtre corps; nous ne souhaitons jamais de penser à quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous

nous soit aussi-tôt présente, & comme l'expérience même nous l'apprend, cette idée est d'autant plus présente & plus claire, que nôtre desir est plus fort, & que les sentimens confus que nous recevons par le corps, sont plus foibles & moins sensibles, comme je l'ai déja dit dans la remarque précédente.

Ainsi quand j'ai dit que la volonté commande à l'entendement de lui présenter quelqu'objet particulier, j'ai prétendu seulement dire que l'ame, qui veut considérer avec attention cet objet s'en approche par son desir; parce que ce desir en consequence des volontez efficaces de Dieu, qui sont les loix inviolables de la nature, est la cause de la présence & de la clarté de l'idée qui représente cet objet. Je n'avois garde de parler d'une autre façon, ni de m'expliquer comme je fais présentement: Car je n'avois point encore prouvé que Dieu seul est l'Auteur de nos idées, & que nos volontez particuliéres en sont les causes occasionnelles. Je parlois selon l'opinion commune, & j'ai été souvent contraint de le faire, parce qu'on ne peut pas tout dire dans un même tems. Il faut de l'équité dans les Lecteurs, & qu'ils fassent crédit pour quelque tems, s'ils veulent qu'on les satisfasse; car il n'y a que les Géométres qui puissent toûjours payer comptant.



ECLAIRCISSEMENT
Sur le troisiéme Chapitre.

Où je dis : *Qu'il ne faut pas s'étonner si nous n'avons pas d'évidence des Mysteres de la Foi, puisque nous n'en avons pas même d'idées.*

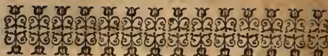
QUAND je dis que nous n'avons point d'idées des Mysteres de la Foi, il est visible par ce qui précéde & par ce qui suit, que je parle des idées claires qui produisent la lumiére & l'évidence, & par lesquelles on a *comprehension* de l'objet, si l'on peut parler ainsi. Je demeure d'accord qu'un Païsan ne pouroit pas croire, par exemple, que le Fils de Dieu s'est fait homme, ou qu'il y a trois personnes en Dieu, s'il n'avoit quelqu'idée de l'union du Verbe avec nôtre humanité, & quelque notion de *personne*. Mais, si ces idées étoient claires, on pourroit en s'y appliquant, comprendre parfaitement ces Mystéres & les expliquer aux autres : ce ne seroient plus des Mystéres ineffables. Le mot de *personne*, selon saint Augustin, a été dit du Pere, du Fils, & du Saint-Esprit, non tant pour exprimer nettement ce qu'ils sont, que pour ne se pas taire sur un Mystére dont on est obligé de parler.

Ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateamur. De Trinitate l. 7. ch. 4. *Cum quæritur; quid tres? Magnâ prorsus inopiâ humanum laborat eloquium. Dictum*

Je dis icy, que nous n'avons point d'idées de nos Mystéres, comme j'ai dit ailleurs que nous n'avons point d'idées de nôtre ame : parce que l'idée que nous avons de nôtre ame n'est point claire, non plus que celles de nos Mystéres. Ainsi ce mot, *idée*, est équivoque. Je l'ai pris quelquefois pour tout ce qui représente à l'esprit quelque objet soit clairement soit confusément. Je l'ai pris mêmes encore plus généralement pour tout ce qui est l'objet immédiat de l'esprit

l'esprit. Mais je l'ai pris aussi pour ce qui représente les choses à l'esprit d'une maniére si claire, qu'on peut découvrir d'une simple vûe si telles ou telles modifications leur appartiennent. C'est pour cela que jay dit quelquefois qu'on avoit une idée de l'ame, & quelquefois je l'ai nié. Il est difficile, & quelquefois ennuyeux & desagréable, de garder dans ses expressions une exactitude trop rigoureuse il suffit de se faire entendre. *est tamen tres personæ, non ut illud diceretur, sed non taceretur.*

Quand un Auteur ne se contredit que dans l'esprit de ceux qui le critiquent, & qui souhairent qu'il se contredise, il ne doit pas s'en mettre fort en peine: & s'il vouloit satisfaire par des explications ennuyeuses, à tout ce que la malice ou l'ignorance de quelques personnes pourroit lui opposer, non seulement il feroit un fort méchant Livre; mais encore ceux qui le liroient se trouveroient choquez des réponses qu'il donneroit à des objections imaginaires, ou contraires à une certaine équité dont tout le monde se pique. Car les hommes ne veulent pas qu'on les soupçonne de malice ou d'ignorance; & pour l'ordinaire il n'est permis de répondre à des objections foibles ou malicieuses, que lorsqu'il y a des gens qui les ont faites, & que les Lecteurs sont ainsi à couvert du reproche que de telles réponses semblent faire à ceux qui les exigent. Au même lieu 1 5. ch. 9.



ECLAIRCISSEMENT
Sur ces paroles du cinquiéme Chapitre.

Les choses étant ainsi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu, & aux choses de son devoir par des plaisirs prévenans : parce que la connoissance qu'il avoit de son bien, & la joie qu'il ressentoit sans cesse, comme une suite nécessaire de la vûë de son bonheur en s'unissant à Dieu, pouvoient suffire pour l'attacher à son devoir, & pour le faire agir avec plus de mérite, que s'il eût été comme déterminé par des plaisirs prévenans.

POUR comprendre distinctement tout ceci, il faut sçavoir, qu'il n'y a que la lumiére & le plaisir qui nous déterminent à agir. Car si l'on commence à aimer un objet, c'est, ou que l'on connoist par la raison qu'il est bon, ou que l'on goûte par les sens qu'il est agréable. Or il y a bien de la différence entre la lumiére & le plaisir. La lumiére éclaire nôtre esprit, & nous fait connoître le bien, sans nous porter actuellement & efficacement à l'aimer : le plaisir au contraire nous pousse & nous détermine efficacement à aimer l'objet qui semble le causer. La lumiére ne nous porte point par elle-même : elle fait seulement que nous nous portons librement & par nous mêmes au bien qu'elle nous presente, elle nous laisse entiérement à nous. Le plaisir au contraire prévient nôtre raison : il nous détourne de la consulter : il ne nous laisse point entiérement à nous-mêmes, & il affoiblit nôtre liberté.

Ainsi, comme Adam avant le peché étoit dans le tems destiné pour mériter son bonheur éternel; qu'il avoit

avoit pour cela une pleine & entiére liberté; & que sa lumiére suffisoit pour le tenir étroitement uni à Dieu, qu'il aimoit déja par le mouvement naturel de son amour; il ne devoit pas être porté à son devoir par des plaisirs prévenans, qui eussent diminué son mérite en diminuant sa liberté. Adam eût eu en quelque façon droit de se plaindre de Dieu, s'il l'avoit empêché de mériter sa récompense comme il la devoit mériter, c'est à dire par des actions parfaitement libres. C'eût été une espéce d'injure que Dieu eût faite à son libre arbitre, que de lui donner cette sorte de grace, qui ne nous est maintenant nécessaire qu'à cause des plaisirs prévenans de la concupiscence. Adam ayant tout ce qu'il lui falloit pour persévérer, c'eût été se défier de sa vertu, & comme l'accuser de quelque infidelité, que de le prévenir. C'eût été lui laisser quelque sujet de se glorifier en lui même, que de lui ôter tous les sentimens des besoins qu'il pouvoit avoir, & des foiblesses où il pouvoit tomber: car j'avoüe qu'il n'avoit alors ni besoins ni foiblesses. Enfin, ce qui est infiniment plus considérable, c'eût été rendre comme indifferente à nôtre égard l'Inclination de JESUS-CHRIST laquelle est certainement le premier & le plus grand des desseins de celui, qui a laissé envelopper tous les hommes dans le péché pour leur faire à tous misericorde en JESUS-CHRIST, afin que celui qui se glorifie ne se glorifie que dans le Seigneur.

Fortissimo quippè dimisit atque permisit facere quod vellet. Aug. de corrupt. & grat. cap. 12.

Voyez le cinquiéme Entretien des Conversations Chrestiennes vers la fin *de l'impression de Bruxelles.*

Il me paroît donc certain qu'Adam ne sentoit point de plaisirs prévenans dans son devoir: mais il me semble qu'il n'est pas tout-à-fait certain qu'il sentist de la joie, quoique je le suppose ici, à cause que je le croi tres probable. Je m'explique.

Il y a cette difference entre le plaisir prévenant, & le plaisir de la joie, que celui-là prévient la raison, & que celui-ci la suit. Car la joie résulte naturellement de la connoissance que l'on a de son bonheur ou de ses perfections, puisqu'on ne peut se considerer comme heureux ou comme parfait, sans en

ressentir incontinent de la joie. Comme l'on peut sentir par le plaisir qu'on est heureux, ou le connoître par la raison, il y a deux sortes de joie. Mais je ne parle pas ici de celle qui est purement sensible : je parle de celle qu'Adam pouvoit ressentir *comme une suite necessaire de la connoissance qu'il avoit de son bon-heur en s'unissant à Dieu.* Et il y a quelques raisons de douter qu'il eût effectivement cette joie.

La principale est que cette joie eût peut-être tellement rempli son esprit, qu'elle l'eût privé de sa liberté, & qu'elle l'eût uni à Dieu d'une maniere invincible. Car on peut croire, que cette joie devant être proportionnée au bonheur qu'Adam possedoit, elle devoit être excessive.

Mais je répons à cela, premierement que la joie purement intellectuelle laisse l'esprit tout à fait libre, & n'occupe que tres-peu la capacité, qu'il a de penser. Elle différe en cela de la joie sensible, qui trouble ordinairement la raison, & diminuë la liberté.

Je répons en second lieu, que le bonheur d'Adam au premier instant de sa création, ne consistoit pas dans une possession pleine & entiere du souverain bien : il pouvoit le perdre & devenir malheureux. Son bonheur consistoit principalement en ce qu'il ne souffroit point de mal, & qu'il étoit bien avec celui qui devoit le rendre parfaitement heureux, s'il eût perseveré dans l'innocence. Ainsi sa joie n'étoit point excessive : elle étoit mêmes, ou elle devoit être mêlée d'une espéce de crainte, car il devoit se defier de lui-même.

Enfin je répons que la joie n'applique pas toûjours l'esprit à la veritable cause qui la produit. Comme on sent de la joie à la vûë de ses perfections, il est naturel de croire que c'est cette vûë qui la cause : car lors qu'une chose suit toûjours d'une autre, on la considere naturellement comme un de ses effets. Ainsi on se regarde soi-même comme l'Auteur de sa felicité presente : on a une secrette complaisance

en

en ses perfections naturelles : on s'aime soi-même ; l'on ne pense pas toûjours à celui qui opere en nous d'une maniere imperceptible.

Il est vrai qu'Adam sçavoit plus distinctement que le plus grand Philosophe qui fut jamais, qu'il n'y avoit que Dieu qui fût capable d'agir en lui, & de lui causer ce sentiment de joie qu'il ressentoit à la veuë de son bon-heur & de ses perfections. Il connoissoit cela clairement par la lumiére de la raison lorsqu'il s'y appliquoit : mais il ne le sentoit pas. Il sentoit au contraire que cette joie étoit une suite de ses perfections, & il le sentoit toûjours & sans application de sa part. Ainsi ce sentiment pouvoit le porter à considerer ses propres perfections, & à se plaire en soi-même, s'il oublioit, ou s'il perdroit en quelque façon de vûë celui dont les opérations ne sont point sensibles. De sorte que tant s'en faut que la joie l'eust rendu impeccable, comme on le prétend, qu'au contraire c'est peut-être sa joie qui a été l'occasion de son orgueil & de sa perte. Et c'est pour cela que je dis dans ce Chapitre, qu'Adam devoit prendre garde à *ne pas laisser remplir la capacité de son esprit d'une joie presomptueuse excitée dans son ame à la vûe de ses perfections naturelles.*



ECLAIRCISSEMENT
Sur le cinquiéme Chapitre.

Où je dis : *Que la délectation prévenante est la grace de* JESUS-CHRIST.

QUoique je dise dans ce Chapitre que la delectation prévenante est la grace que JESUS-CHRIST nous a particulierement méritée, & qu'ailleurs je l'appelle absolument Grace de JESUS-CHRIST ; ce n'est pas qu'il n'y ait point d'autre Grace que celle-là, ou qu'il y en ait que JESUS-CHRIST ne nous ait point méritée : Mais je l'appelle Grace de JESUS-CHRIST, pour la distinguer de la Grace que Dieu avoit donnée au premier homme en le créant, laquelle on appelle ordinairement Grace du Créateur. Car la grace par laquelle Adam pouvoit perséverer dans l'innocence, étoit principalement une Grace de lumiére, ainsi que je viens d'expliquer dans la remarque precedente : parce qu'Adam n'ayant point de concupiscence, il n'avoit pas besoin de plaisirs prévenans pour la combattre.

Mais la Grace qui nous est présentement nécessaire pour nous soûtenir dans nôtre devoir, & pour produire & entretenir en nous la charité, c'est la délectation prévenante. Car comme le plaisir produit & entretient l'amour des choses qui le causent, ou qui semblent le causer ; les plaisirs prévenans que nous recevons à l'occasion des corps produisent & entretiennent en nous la cupidité. De sorte que la cupidité étant entiérement contraire à la Charité, si Dieu ne produisoit & n'entretenoit en nous la Charité par des délectations prévenantes, il est visible que les plaisirs prevenans de la concupiscence l'affoibliroient à proportion qu'ils fortifieroient la cupidité.

Ce

Ce que je dis ici, ſuppoſé que Dieu laiſſe agir en nous nôtre concupiſcence, & qu'il ne la diminuë pas en nous inſpirant de l'horreur pour les objets ſenſibles, qui en conſequence du péché doivent nous tenter. Je parle des choſes comme elles arrivent ordinairement. Mais, ſuppoſé que Dieu diminuë la concupiſcence au lieu d'augmenter la délectation de la Grace, cela pourra faire le même effet. On voit aſſez qu'on peut en deux manieres mettre en équilibre une balance dont un des baſſins eſt trop chargé: non ſeulement ſi l'on ajoûte de l'autre côté des poids qui la redreſſent; mais encore ſi l'on ôte quelques-uns des poids qui l'emportent.

Je ne prétends pas non plus qu'on ne puiſſe faire aucune bonne action ſans une délectation prévenante. Je me ſuis aſſez expliqué ſur cela dans le Chapitre 4. du 3. Livre. Et il me paroît ſi évident qu'un homme qui a l'amour de Dieu dans le cœur, peut par la force de ſon amour, & ſans delectation prévenante, donner par exemple un ſoû à un pauvre, ou ſouffrir avec patience quelque petite injure, que je ne vois pas qu'on en puiſſe douter. Il me ſemble que la delectation n'eſt neceſſaire que lorſque la tentation eſt forte, ou que l'amour eſt foible: ſi toutefois on peut dire qu'elle ſoit abſolument neceſſaire à un homme juſte, dont la foi peut ce me ſemble être aſſez ferme, & l'eſperance aſſez forte pour vaincre de tres grandes tentations; la joie ou l'avantgoût des biens éternels étant capable de réſiſter aux attraits ſenſibles des biens qui paſſent.

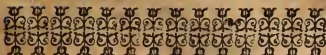
Il eſt vrai que la délectation ou la grace actuelle eſt neceſſaire pour toute bonne action, ſi par le mot de délectation ou de Grace l'on entend la charité, ainſi que l'entend ordinairement S. Auguſtin: car il eſt évident que tout ce qui n'eſt pas fait pour Dieu, en aucune maniére ne vaut rien. Mais ſi l'on ôte l'équivoque, & ſi l'on prend le mot de délectation au ſens que je l'ai pris je ne croi pas qu'on puiſſe douter de ce que j'ai dit.

Mais voici ce que c'est. On ſuppoſe que le plaiſir & l'amour ſont une même choſe, à cauſe que l'un n'eſt preſque jamais ſans l'autre ; & que ſaint Auguſtin ne les diſtingue pas toûjours. Et cela ſuppoſé, on a raiſon de dire tout ce qu'on dit. On peut dire avec ſaint Auguſtin ; *Quod amplius nos delectat ſecundum id operemur neceſſe eſt* : car on veut certainement ce qu'on aime : & l'on peut dire auſſi qu'on ne ſçauroit rien faire de bon ou de meritoire ſans délectation ou ſans charité. Mais j'eſpere faire voir dans un Eclairciſſement que je donnerai ſur le Traité des Paſſions, qu'il y a autant de différence entre le plaiſir & l'amour deliberé ou indéliberé, qu'il y en a entre nôtre connoiſſance & nôtre amour ; ou, pour exprimer ſenſiblement cette différence, qu'il y en a entre la figure d'un corps & ſon mouvement:

Sur le 3. chap. du 5. Livre.



ECLAIR-



ECLAIRCISSEMENT

Sur ce que j'ay dit au commencement du dixiéme Chapitre du premier Livre, & dans le sixiéme du second Livre, de la Méthode: *Qu'il est tres difficile de prouver qu'il y a des corps.* Ce que l'on doit penser des preuves que l'on apporte de leur existence.

IL est fort ordinaire aux hommes d'ignorer parfaitement ce qu'ils pensent le mieux sçavoir, & de connoître assez bien certaines choses dont ils s'imaginent n'avoir pas même d'idées. Lorsque leurs sens ont quelque part à leurs jugemens, ils se rendent à ce qu'ils ne comprennent point, ou à ce qu'ils ne connoissent que d'une maniere fort imparfaite: & lorsque leurs idées sont purement intelligibles (qu'on me permette de pareilles expressions) ils ne reçoivent qu'avec peine des démonstrations incontestables.

Que pense, par exemple, le commun des hommes, lorsqu'on leur prouve la plûpart des veritez Metaphysiques: qu'on leur démontre l'existence de Dieu, l'efficace de ses volontez, l'immutabilité de ses decrets: qu'il n'y a qu'un Dieu, ou qu'une cause veritable qui fait tout en toutes choses: qu'il n'y a qu'une raison souveraine à laquelle toutes les intelligences participent: qu'il n'y a qu'un amour necessaire qui est le principe de toutes les volontez créées? Ils pensent qu'on prononce des paroles vuides de sens, qu'on n'a point d'idées des choses qu'on avance, & qu'on feroit bien de se taire Les veritez & les preuves Metaphysiques n'ayant rien de sensible, les hommes n'en sont point touchez, & par

consequent ils n'en demeurent point convaincus. Cependant il est certain que les idées abstraites sont les plus distinctes, & que les veritez Metaphysiques sont les plus claires & les plus évidentes.

Les hommes disent quelquefois qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, & qu'ils n'ont aucune connoissance de ses volontez ; & même ils le pensent souvent comme ils le disent: mais c'est qu'ils pensent ne sçavoir pas ce qu'ils sçavent, peut-être, le mieux. Car où est l'homme qui hésite à repondre, lorsqu'on lui demande, si Dieu est sage, juste, puissant ; s'il est ou n'est pas triangulaire, divisible, mobile, sujet au changement quel qu'il puisse être. Cependant on ne peut répondre sans crainte de se tromper, si certaines qualitez conviennent pas à un sujet, si l'on n'a point d'idée de ce sujet. De même où est l'homme qui ose dire que Dieu n'agit point par les voyes les plus simples ; qu'il est déreglé dans ses desseins ; qu'il fait des monstres par une volonté positive, directe & particuliere, & non point par une espece de necessité ; en un mot que sa volonté est, ou peut être contraire à l'ordre, dont il n'y a point d'homme qui n'ait quelque connoissance. Mais si l'on n'avoit aucune idée des volontez de Dieu, on pourroit du moins douter s'il agit selon certaines loix, qu'on conçoit tres-clairement qu'il doit suivre, supposé qu'il veüille agir.

Les hommes ont donc des idées des choses purement intelligibles ; & ces idées sont bien plus claires que celles des objets sensibles. Les hommes sont plus certains de l'existence de Dieu, que de celle des corps: & lorsqu'ils rentrent en eux-mêmes, ils découvrent plus clairement certaines volontez de Dieu, selon lesquelles il produit & conserve tous les êtres, que celles de leurs meilleurs amis, ou de ceux qu'ils ont étudié toute leur vie. Car l'union de leur esprit avec Dieu, & celle de leur volonté avec la sienne, je veux dire avec la loi eternelle, ou avec l'ordre immuable est une union immediate, directe & necessaire ;

faire; & l'union qu'ils ont avec les objets sensibles; n'étant établie que pour la conservation de leur santé & de leur vie, elle ne leur fait connoistre ces objets que selon le rapport qu'ils ont à ce dessein.

C'est cette union immédiate & directe, qui n'est connuë, dit S. Augustin, que de ceux dont l'esprit est purifié, laquelle nous éclaire dans le plus secret de nôtre raison, & nous exhorte & nous émeut dans le plus intime de nôtre cœur. C'est par elle que nous apprenons ce que Dieu pense, & même ce que Dieu veut; les veritez, & les loix eternelles: car on ne peut douter que nous n'en connoissions quelques unes avec évidence. Mais l'union que nous avons avec nos meilleurs amis, ne nous apprend avec évidence, ny ce qu'ils pensent, ni ce qu'ils veulent. Nous croyons le bien sçavoir; mais nous nous y trompons presque toûjours, lorsque nous ne le sçavons qu'à cause qu'ils nous le disent.

L'union que nous avons par nos sens avec les corps qui nous environnent, ne peut aussi nous éclairer. Car le rapport des sens n'est jamais entiérement veritable, & souvent même il est faux en toute maniere, selon que je l'ai expliqué dans ce Livre. Et c'est pour cela que je dis ici, qu'il est plus difficile qu'on ne pense, de prouver positivement qu'il y a des corps, quoi que nos sens nous en assurent: parce que la raison ne nous en assure pas autant que nous nous l'imaginons, & qu'il faut la consulter avec beaucoup d'application pour s'en éclaircir.

Mais, comme les hommes sont plus sensibles qu'ils ne sont raisonnables, & qu'ils écoutent plus volontiers le témoignage de leurs sens que celui de la verité interieure; ils ont toûjours consulté leurs yeux pour s'assûrer de l'existence de la matiére, sans se mettre en peine de consulter leur raison: & c'est pour cela qu'ils sont surpris lorsqu'on leur dit qu'il est difficile de la démontrer. Ils pensent qu'il ne faut qu'ouvrir les yeux pour voir qu'il y a des corps: & si l'on a quelque sujet de craindre l'illusion, ils croyent

croient qu'il ſuffit de s'approcher d'eux & de les toucher ; aprés quoi ils ont de la peine à concevoir qu'on puiſſe encore avoir des raiſons de douter de leur exiſtence.

Mais nos yeux nous repréſentent les couleurs ſur la ſurface des corps, & la lumiére dans l'air & dans le Soleil : nos oreilles nous font entendre les ſons comme répandus dans l'air & dans les corps qui retentiſſent : & ſi nous croyons le rapport des autres ſens la chaleur ſera dans le feu, la douceur dans le ſucre, l'odeur dans le muſc, & toutes les qualitez ſenſibles dans les corps qui ſemblent les exhaler ou les répandre. Cependant il eſt certain, par les raiſons que j'ai données dans le premier Livre *de la Recherche de la Verité*, que toutes ces qualitez ne ſont point hors de l'ame qui les ſent : du moins n'eſt-il pas évident qu'elles ſoient dans les corps qui nous environnent. Pourquoi donc ſur le rapport ſeul des ſens qui nous trompent en toutes rencontres, vouloir conclure qu'il y a effectivement des corps au dehors, & même que ces corps ſont ſemblables à ceux que nous voyons, je veux dire ceux à qui ſont l'objet immédiat de nôtre ame, lorſque nous en regardons par les yeux du corps. Certainement cela n'eſt pas ſans difficulté, quoique l'on en veüille dire.

De plus, ſi l'on peut ſur le rapport de ſes ſens, s'aſſurer de l'exiſtence de quelque corps, c'eſt principalement de celui auquel l'ame eſt immédiatement unie. Le ſentiment le plus vif, & qui ſemble avoir un rapport plus néceſſaire à quelque corps actuellement exiſtant, c'eſt la douleur. Neanmoins il arrive ſouvent que ceux qui ont perdu un bras, y ſentent des douleurs tres-violentes, même long temps aprés la perte de ce bras. Ils ſçavent bien qu'ils ne l'ont plus lorſqu'ils conſultent, leur mémoire, ou qu'ils regardent leurs corps ; mais le ſentiment de douleur les trompe. Et ſi, comme il arrive quelque fois, on ſuppoſoit qu'ils perdiſſent entiérement le ſouvenir de ce qu'ils ont été, & qu'il ne leur reſtât

ſtât point d'autre ſens, que celui par lequel ils ſentent de la douleur dans leur bras imaginaire ; certainement ils ne pourroient pas ſe perſuader qu'ils n'ont point un bras dans lequel ils ſentent de ſi cruelles douleurs.

Il s'eſt trouvé des gens qui croyoient avoir des cornes ſur la tête ; d'autres qui s'imaginoient être de beurre ou de verre ; ou que leur corps n'étoit point formé comme celui des autres hommes, qu'il étoit comme celui d'un coq, d'un loup, d'un bœuf. C'étoient des fous, dira-t on, & j'en conviens. Mais leur ame pouvoit ſe tromper ſur ces choſes: & par conſéquent tous les autres hommes peuvent tomber dans de ſemblables erreurs, s'ils jugent des objets ſur le rapport de leurs ſens. Car il faut remarquer que ces fous ſe voyent effectivement tels qu'ils penſent être: l'erreur n'eſt pas préciſement dans le ſentiment qu'ils ont, mais dans le jugement qu'ils forment ; S'ils diſoient ſeulement qu'ils ſe ſentent, ou qu'ils ſe voyent ſemblables à un coq, ils ne ſe tromperoient point. Ils ſe trompent uniquement, en ce qu'ils croyent que leur corps eſt ſemblable à celui qu'ils ſentent, je veux dire à celui qui eſt l'objet immédiat de leur eſprit, lorſqu'ils ſe conſidérent. Ainſi ceux-mêmes qui croyent être tels qu'ils ſont effectivement, ne ſont pas plus judicieux, que les fous, dans les jugemens qu'ils font d'eux-mêmes s'ils ne jugent préciſément que ſelon les rapports de leurs ſens. Ce n'eſt point par raiſon, mais par bonheur qu'ils ne ſe trompent pas.

Mais au fond, comment peut-on s'aſſurer, ſi ceux qu'on appelle fous, le ſont effectivement ? Ne peut-on pas dire qu'ils ne paſſent pour fous, que parce qu'ils ont des ſentimens particuliers ? Car il eſt évident qu'un homme paſſe pour fou, non parce qu'il voit ce qui n'eſt pas ; mais préciſément parce qu'il voit le contraire de ce que les autres voyent, ſoit que les autres ſe trompent, ou ne ſe trompent pas.

Un

On voit à peu prés ces choses, lorsqu'on regarde la Lune avec des lunettes d'approche.

Un Païsan, par exemple, a les yeux disposez de façon qu'il voit la Lune telle qu'elle est, ou telle seulement qu'on la voit, ou qu'on la verra peut-être quelque jour avec des lunettes de nouvelle invention. Il la regarde avec admiration, & s'écrie à ses compagnons: Que je voi de hautes montagnes & de profondes vallées, que de mers, que de lacs, que de goufres, que de rochers! Ne voyes-vous pas beaucoup de mers du côté de l'Orient, & qu'il n'y a guere que des terres & des Montagnes vers l'Occident & le Midi? Ne voyez vous pas de ce même côté une montagne plus élevée qu'aucune de celle que nous avons jamais vûës, & n'admirez vous pas une mer toute noire, ou un goufre épouvantable qui paroît dans le centre de cet Astre? A de telles exclamations que repondront ses compagnons, & que penseront ils de lui? Que c'est un fou qui a esté blessé des influences malignes de la Planete qu'il considére & qu'il admire. Il est seul de son sentiment, & cela suffit. Ainsi pour être fou dans l'esprit des autres, il n'est pas nécessaire qu'on le soit effectivement: il suffit de penser, ou de voir les choses autrement qu'eux, Car si tous les hommes croyoient être comme des coqs, celui qui se croiroit tel qu'il est, passeroit certainement pour un insensé.

Mais, dira-t'on, les hommes ont-ils un bec au bout du nez & une crête sur la tête? Je ne le croi pas. Mais je n'en sçai rien, lorsque je n'en juge que par mes sens; & que je ne sçai pas faire de mes sens l'usage que j'en dois faire. J'ai beau pour cela me târer le visage & la teste. Je ne manie ni mon corps ni ceux qui m'environnent: qu'avec des mains desquelles je ne sçai ni la longueur ni la figure. Je ne sçai pas même avec assurance que j'ai veritablement des mains: je ne le sçai que dans le tems qu'il me semble que je les remuë, il se passe de certains mouvemens dans une certaine partie de mon cerveau, laquelle selon qu'on le dit, est le siége du sens commun. Mais peut-être que je n'ai pas même cette

partie

partie dont on parle tant & que l'on connoît si peu. Du moins je ne la sens pas en moy, quoique je sente mes mains. De sorte que je dois encore plûtôt croire que j'ai des mains que cette petite glande dont on dispute encore tous les jours. Mais enfin je ne connois ni la figure, ni les mouvemens de cette glande, & cependant on assure que je ne puis apprendre que par elle la figure & le mouvement de mon corps, & de ceux qui m'environnent.

Qu'est ce donc qu'on est obligé de penser de tout ceci? Que ce n'est point le corps qui instruit la raison: que la partie à laquelle l'ame est immediatement unie, n'est ni visible ni intelligible par elle-même; que nôtre corps ni ceux d'alentour ne peuvent être l'objet immédiat de nôtre esprit: que nous ne pouvons apprendre de nôtre cerveau s'il existe actuellement, & beaucoup moins s'il y a des corps qui nous environnent. Qu'ainsi nous devons reconnoître qu'il y a quelque intelligence superieure qui seule est capable d'agir en nous; & qui peut tellement agir en nous, qu'elle nous représente effectivement des corps hors de nous, sans nous donner la moindre idée de nôtre cerveau: quoique les mouvemens qui se produisent dans nôtre cerveau, lui soient une occasion de nous découvrir ces corps. Car enfin nous voyons avec des yeux dont nous ne connoissons point la figure, comme sont figurez les corps qui nous environnent: Et quoique les couleurs qui paroissent sur les objets ne soient pas plus vives que celles qui sont peintes sur le nerf optique, nous ne voions point du tout celles-ci, dans le tems même que nous admirons l'éclat des autres.

Mais aprés tout, quelle obligation a cette intelligence de nous montrer des corps lorsqu'il arrive à nôtre cerveau certains mouvemens? De plus qu'elle nécessité y a-t-il qu'il y ait des corps au dehors, afin qu'il s'excite des mouvemens dans nôtre cerveau? Le sommeil, les passions, la folie, ne produisent-

ils

ils pas de ces mouvemens sans que les corps de dehors y contribuent ? Est-il évident que les corps qui ne peuvent se remüer les uns les autres, * puissent communiquer à ceux qu'ils rencontrent, une force mouvante qu'ils n'ont point eux-mêmes ? Cependant, je veux que les corps se remüent eux-mêmes & ceux qu'ils choquent. Est-ce que celui qui donne l'être à toutes choses, ne pourra point aussi par lui-même exciter dans nôtre cerveau les mouvemens ausquels les idées de nôtre esprit sont attachées ? Enfin où est la contradiction que nôtre cerveau étant sans nouveaux mouvemens, nôtre ame ait néanmoins de nouvelles idées: puisqu'il est certain que les mouvemens du cerveau ne produisent point les idées de l'ame: que nous n'avons pas mêmes de connoissance de ces mouvemens; & qu'il n'y a que Dieu qui puisse nous représenter nos idées, * ainsi que je l'ai prouvé ailleurs. Il est donc absolument nécessaire, pour s'assurer positivement de l'existence des corps de dehors, de connoître Dieu qui nous en donne le sentiment, & de sçavoir qu'étant infiniment parfait, il ne peut nous tromper. Car si l'intelligence qui nous donne les idées de toutes choses, vouloit, pour ainsi dire, se divertir à nous représenter les corps comme actuellement existans, quoi qu'il n'y en eût aucun, il est évident que cela ne lui seroit pas difficile.

* Voyez le ch. 3. de la 2. Part. du 6. Livre, & l'Eclaircissement sur ce même Chapitre.

* Voyez le ch 6 de la 2. Part. du 3. Livre, & l'Eclaircissement sur ce même Chapitre.

C'est pour ces raisons, ou de semblables, que M. Descartes qui vouloit établir sa Philosophie sur des fondemens inébranlables, n'a pas crû pouvoir supposer qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles, quoi qu'elles paroissent tres-convaincantes au commun des hommes. Apparemment il sçavoit aussi-bien que nous, qu'il n'y avoit qu'à ouvrir les yeux pour voir des corps; & que l'on pouvoit s'en approcher & les toucher, pour s'assurer si nos yeux ne nous trompoient point dans leur rapport. Il connoissoit assez l'esprit de l'homme pour juger que de semblables preuves n'eussent pas été re-

jettées. Mais il ne cherchoit ni les vrai-semblances sensibles, ni les vains applaudissemens des hommes. Il préferoit la vérité, quoi que méprisée, à la gloire d'une réputation sans mérite; & il aimoit mieux se rendre ridicule aux petits esprits par des doutes qui leur paroissent extravagans, que d'assurer des choses qu'il ne jugeoit pas certaines & incontestables.

Mais quoi que M. Descartes ait donné les preuves les plus fortes, que la raison toute seule puisse fournir pour l'éxistence des corps: qu'oi qu'il soit évident que Dieu n'est point trompeur, & qu'on puisse dire qu'il nous tromperoit effectivement, si nous nous trompions nous-mêmes en faisant l'usage que nous devons faire de nôtre esprit, & des autres facultez dont il est l'Auteur: cependant on peut dire que l'éxistence de la matiére n'est point encore parfaitement démontrée. Car enfin en matiére de Philosophie, nous ne devons croire quoi que ce soit, que lorsque l'évidence nous y oblige. Nous devons faire usage de nôtre liberté autant que nous le pouvons. Nos jugemens ne doivent pas avoir plus d'étenduë que nos perceptions. Ainsi lorsque nous voyons des corps, jugeons seulement que nous en voyons, & que ces corps visibles ou intelligibles existent actuellement: mais pourquoi jugerons nous positivement qu'il y a au dehors un monde matériel, semblable au monde intelligible que nous voyons?

On dira peut-être que nous voyons ces corps hors de nous, & même fort éloignez de celui que nous animons: & qu'ainsi nous pouvons juger qu'ils sont hors de nous, sans que nos jugemens s'étendent plus loin que nos perceptions. Mais quoi? ne voyons-nous pas la lumiére hors de nous & dans le Soleil, quoi qu'elle n'y soit pas? Néanmoins je veux que ces corps que nous voyons hors de nous, soient effectivement hors de nous: car enfin cela est incontestable. Mais n'est-il pas évident qu'il y a des dehors & des éloignemens, qu'il y a des espaces intelligibles dans le monde intelligible, qui est l'objet immédiat de nô-

tre

tre esprit ? Le corps matériel que nous animons, [prenons y garde] n'est pas celui que nous voyons, lorsque nous le regardons, je veux dire lorsque nous tournons les yeux du corps vers lui ; le corps que nous voyons est un corps intelligible : & il y a des espaces intelligibles entre ce corps intelligible, & le Soleil intelligible que nous voyons : comme il y a des espaces matériels entre nôtre corps & le Soleil que nous regardons. Certainement Dieu voit qu'il y a des espaces entre les corps qu'il y a créez : mais il ne voit pas ces corps ou ces espaces par eux-mêmes. Il ne les peut voir que par des corps, & par des espaces intelligibles ; Dieu ne tire sa lumiére que de lui même, il ne voit le monde matériel que dans le monde intelligible qu'il renferme, & dans la connoissance qu'il à de ses volontez, qui donnent actuellement l'existence & le mouvement à toutes choses Donc il y a des espaces intelligibles entre les corps intelligibles que nous voyons, comme il y a des espaces matériels entre les corps que nous regardons.

Or on doit remarquer que comme il n'y a que Dieu qui connoisse par lui-même ses volontez, lesquelles produisent tous les êtres, il nous est impossible de sçavoir d'autre que de lui, s'il y a effectivement hors de nous un monde matériel semblable à celui que nous voyons ; parce que le monde matériel n'est ni visible ni intelligible par lui-même. Ainsi pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non seulement qu'il y a un Dieu, & que Dieu n'est point trompeur ; mais encore que Dieu nous a assurez qu'il en a effectivement créé : ce que je ne trouve point prouvé dans les Ouvrages de M. Descartes.

Dieu ne parle à l'esprit, & ne l'oblige à croire qu'en deux maniéres, par l'évidence & par la Foi. Je demeure d'accord que la Foi oblige à croire qu'il y a des corps : mais pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entiére, & que nous ne sommes point invinciblement portez à croire qu'il y ait quelqu'autre

chose que Dieu & nôtre esprit. Il est vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent. Je l'accorde à Monsieur Descartes: Mais ce penchant, tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence: il nous y incline seulement par impression. Or nous ne devons suivre dans nos jugemens libres que la lumiére & l'évidence; & si nous nous laissons conduire à l'impression sensible, nous nous tromperons presque toûjours. Médit. tion sixième.

Pourquoi nous trompons-nous dans les jugemens que nous formons sur les qualitez sensibles, sur la grandeur, la figure, & le mouvement des corps, si ce n'est que nous suivons une impression semblable à celle qui nous porte à croire qu'il y a des corps. Ne voyons-nous pas que le feu est chaud, que la neige est blanche, que le Soleil est tout éclatant de lumiére? Ne voyons-nous pas que les qualitez sensibles aussi-bien que les corps, sont hors de nous? Cependant il est certain que ces qualitez sensibles que nous voyons hors de nous, ne sont point effectivement hors de nous; ou si on le veut, il n'y a rien de certain sur cela. Quelle raison avons-nous donc de juger qu'outre les corps intelligibles que nous voyons, il y en a encore d'autres que nous regardons? Quelle évidence a-t-on qu'une impression qui est trompeuse non-seulement à l'égard des qualitez sensibles, mais encore à l'égard de la grandeur, de la figure & du mouvement des corps, ne le soit pas à l'égard de l'existence actuelle des mêmes corps? Je demande quelle évidence on en a: car pour des vraisemblances, je demeure d'accord qu'on n'en manque pas.

Je sçai bien qu'il y a cette difference entre les qualitez sensibles & les corps, que la raison corrige bien plus facilement l'impression ou les jugemens naturels qui ont rapport aux qualitez sensibles, que ceux qui ont rapport à l'existence des corps: & même que toutes les corrections de la raison, par rapport aux qualitez sensibles, s'accommodent parfaitement

ment bien avec la Religion & la Morale Chrêtienne, & qu'on ne peut nier l'existence des corps par principe de Religion.

Il est facile de comprendre que le plaisir & la douleur, la chaleur, & mêmes les couleurs ne sont point des maniéres d'être des corps : que les qualitez sensibles en général ne sont point contenuës dans l'idée que nous avons de la matiére; en un mot que nos sens ne nous représentent point les objets sensibles tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais tels qu'ils sont par rapport à la conservation de la santé & de la vie. Cela est conforme non seulement à la raison, mais encore beaucoup plus à la Religion & à la Morale Chrêtienne, comme on l'a fait voir en plusieurs endroits de cet Ouvrage.

Mais il n'est pas facile de s'assurer positivement qu'il n'y a point de corps hors de nous, comme on s'assure positivement que la douleur & la chaleur ne sont point dans les corps, qui semblent les causer en nous. Il est tres-certain qu'au moins il se peut faire qu'il y ait des corps au dehors. Nous n'avons rien qui nous prouve qu'il n'y en a point, & nous avons au contraire une inclination forte à croire qu'il y en a. Nous avons donc plus de raison de croire qu'il y en a, que de croire qu'il n'y en a point. Ainsi il semble que nous devions croire qu'il y en a. Car nous sommes naturellement portez à suivre nôtre jugement naturel, lorsque nous ne pouvons pas positivement le corriger par la lumiére & par l'évidence. Car tout jugement naturel venant de Dieu, nous y pouvons conformer nos jugemens libres, lorsque nous ne trouvons point de moyen pour en découvrir la fausseté. Et si nous nous trompions en ces rencontres, il semble que l'Auteur de nôtre esprit seroit en quelque maniére l'Auteur de nos erreurs & de nos fautes.

Ce raisonnement est peut-être assez juste. Cependant il faut demeurer d'accord qu'il ne doit point passer pour une démonstration évidente de l'existence des corps. Car enfin Dieu ne nous pousse point in-

invinciblement à nous y rendre. Si nous y consentons, c'est librement : & nous pouvons n'y pas consentir. Si le raisonnement que je viens de faire est juste, nous devons croire qu'il est tout a-fait vraisemblable qu'il y a des corps : mais nous ne devons pas en demeurer pleinement convaincus par ce seul raisonnement. Autrement c'est nous qui agissons, & non pas Dieu en nous. C'est par un acte libre, & par conséquent sujet à l'erreur que nous consentons, & non par une impression invincible : car nous croyons parce que nous le voulons librement, & non parce que nous le voyons avec évidence.

Certainement il n'y a que la Foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être que de celui qui est nécessaire. Et, si l'on y prend garde de prés, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connoître avec une entiére évidence, si Dieu est ou n'est pas veritablement Createur d'un monde matériel & sensible ; car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports necessaires, & il n'y a point de rapport necessaire entre Dieu, & un tel monde. Il a pû ne le pas créer ; & s'il la fait c'est qu'il l'a voulu, & qu'il l'a voulu librement.

Les saints qui sont dans le Ciel voyent bien par une lumiére évidente, que le Pere engendre son Fils, & que le Pere & le Fils produisent le Saint Esprit ; car ces émanations sont necessaires. Mais le monde n'étant point une émanation necessaire de Dieu, ceux qui voyent le plus clairement son être, ne voyent point avec évidence ce qu'il produit au dehors. Neanmoins je croi que les Bien-heureux sont certains qu'il y a un monde : mais c'est que Dieu les en assure en leur manifestant ses volontez d'une maniere qui ne nous est pas connuë : & nous-mêmes ici bas nous en sommes certains, parce que la Foi nous apprend que Dieu a créé ce monde ; & que cette foi est conforme à nos jugemens naturels ou à nos sensations

composées, lorsquelles sont confirmées par tous nos sens, qu'elles sont corrigées par nôtre mémoire, & qu'elles sont rectifiées par nôtre raison.

Il est vrai qu'il semble d'abord que la preuve ou le principe de nôtre foi suppose qu'il y ait des corps *fides ex auditu*. Il semble qu'elle suppose des Prophétes, des Apôtres, une Ecriture Sainte, des Miracles. Mais si l'on y prend garde de prés, on reconnoîtra, que quoi qu'on ne suppose que des apparences d'hommes, de Prophétes, d'Apôtres, d'Ecriture Sainte, de Miracles, &c. ce que nous avons appris par ces prétenduës apparences, est absolument incontestable: puisque, comme j'ai prouvé en plusieurs endroits de cet Ouvrage; il n'y a que Dieu qui puisse representer à l'esprit ces prétenduës apparences, & que Dieu n'est point trompeur, car la foi même suppose tout ceci. Or dans l'apparence de l'Ecriture sainte, & par les apparences des Miracles, nous apprenons que Dieu a créé un ciel & une terre, que le Verbe s'est fait chair, & d'autres semblables véritez qui supposent l'existence d'un monde créé. Donc il est certain par la foi, qu'il y a des corps, & toutes ces apparences deviennent par elles des réalitez. Il est inutile que je m'arrête à répondre plus au long à une objection qui paroît trop abstraite au commun des hommes, & je croi que ceci suffit pour contenter tous ceux qui ne sont point trop les difficiles.

Il faut donc conclure de tout ceci que nous pouvons, & même que nous devons corriger les jugemens naturels, ou les perceptions composées qui ont rapport aux qualitez sensibles, que nous attribuons aux corps qui nous environnent, ou à celui que nous animons. Mais, pour les jugemens naturels qui ont rapport à l'existence actuelle des corps, quoi qu'absolument nous puissions nous empêcher de former des jugemens libres qui leur soient conformes, nous ne le devons pas, parce que ces jugemens naturels s'accordent parfaitement avec la foi.

Au reste j'ai fait cette remarque principalement

afin

afin que l'on faſſe une ſérieuſe réflexion ſur cette vérité : Qu'il n'y a que la Sageſſe Eternelle qui puiſſe nous éclairer, & que toutes les connoiſſances ſenſibles auſquelles nôtre corps a quelque part, ſont trompeuſes ; ou du moins qu'elles ſont point accompagnées de cette lumiére à laquelle on ne ſe ſent obligé de ſe ſoûmettre. Je ſçai bien que le commun des hommes n'approuvera pas ces penſées, & que ſelon l'abondance ou le défaut de leurs eſprits animaux, ils ſe railleront ou s'effaroucheront des raiſonnemens que je viens de faire. Car l'imagination ne peut ſouffrir les véritez abſtraites & extraordinaires : elle les regarde ou comme des ſpectres qui lui font peur, ou comme des phantômes dont elle ſe mocque. Mais j'aime mieux être le ſujet de la raillerie des imaginations fortes & hardies, & l'objet de l'indignation & la frayeur des imaginations foibles & craintives, que de manquer à ce que je dois à la vérité, & à ceux, qui combattant genereuſement contre l'effort que le corps fait ſur l'eſprit, ſçavent diſcerner les réponſes de la Sageſſe qui nous éclaire, d'avec le bruit confus de l'imagination qui nous trouble & qui nous ſéduit.





ECLAIRCISSEMENS

Sur le cinquiéme Chapitre du deuxiéme Livre.

De la mémoire & des habitudes ſpirituelles.

JE n'avois garde de parler dans ce Chapitre de la mémoire ni des habitudes ſpirituelles pour pluſieurs raiſons, dont la principale eſt que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame. Car quel moyen d'expliquer clairement quelles ſont les diſpoſitions que les operations de l'ame laiſſent en elle, leſquelles diſpoſitions ſont ſes habitudes, puiſqu'on ne connoît pas mêmes clairement la nature de l'ame? Il eſt évident qu'on ne peut pas connoître diſtinctement les changemens dont un être eſt capable, lorſqu'on ne connoît pas diſtinctement la nature de cet être. Car ſi par exemple, les hommes n'avoient point d'idée claire de l'étenduë, ce ſeroit en vain qu'ils s'efforceroient d'en découvrir les figures. Cependant, puiſqu'on ſouhaite que je parle ſur une matiére qui ne m'eſt pas connuë en elle même; voici le tour que je prens pour ne ſuivre en ceci que des idées claires.

Je ſuppoſe qu'il n'y a que Dieu qui agiſſe dans l'eſprit, & qui lui repreſente les idées de toutes choſes: & que ſi l'eſprit apperçoit quelqu'objet par une idée tres-claire & tres-vive, c'eſt que Dieu lui repreſente cette idée d'une maniére tres parfaite.

Je ſuppoſe de plus que la volonté de Dieu étant entiérement

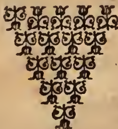
tièrement conforme à l'ordre & à la justice, il suffit d'avoir droit à une chose afin de l'obtenir. Ces suppositions, qui se conçoivent distinctement, étant faites, la memoire spirituelle s'explique facilement. Car l'ordre demandant que les esprits qui ont pensé souvent à quelque objet, y repensent plus facilement, & en ayent une idée plus claire & plus vive que ceux qui y ont peu pensé; La volonté de Dieu qui opere incessamment selon l'ordre, represente à leur esprit, dés qu'ils le souhaitent, l'idée claire & vive de cet objet. De sorte que selon cette explication la memoire & les autres habitudes des pures intelligences, ne consistent pas dans une facilité d'operer qui resulte de certaines modifications de leur étre, mais dans un ordre immuable de Dieu, & dans un droit que l'esprit acquiert sur les choses qui lui ont déja été soûmises, & toute la puissance de l'esprit dépend immédiatement & uniquement de Dieu seul; la force ou la facilité d'agir que toutes les créatures trouvent dans leurs operations, n'étant en ce sens que la volonté efficace du Createur.

Et je ne croi pas qu'on fût obligé d'abandonner cette explication à cause des mauvaises habitudes des pécheurs & des damnez. Car, encore que Dieu fasse tout ce qu'il y a de réel & de positif dans les actions des pécheurs, il est évident par les choses que j'ai dites dans le premier Eclaircissement que Dieu n'est point Auteur du péché.

Cependant je croi, & je pense devoir croire, qu'aprés l'action de l'ame il y reste certains changemens qui la disposent à cette même action. Mais comme je ne les connois pas, je ne puis pas les expliquer; car je n'ai point d'idée claire de mon esprit, dans laquelle je puisse découvrir toutes les modifications dont il est capable. Je croi par des preuves de Theologie & non point par des preuves claires & évidentes, que la raison pour laquelle les pures intelligences voyent plus clairement les objets qu'ils ont déja considerez, que les autres, n'est pas précisement parce que Dieu leur re-

Voyez l'Eclaircissemēt sur le ch. 7 de la 2. Part. du 3. Livre.

represente ces objets d'une maniere plus vive & plus parfaite, mais parce qu'ils sont réellement plus disposez à recevoir la même action de Dieu en eux. De même que la facilité à joüer des Instrumens, qu'ont acquis certaines personnes, ne consiste pas en ce que les esprits animaux, qui sont necessaires au mouvement des doits, ont plus d'action & de force en eux que dans les autres hommes; mais en ce que les chemins par où les esprits s'écoulent sont plus glissans & plus unis par l'habitude de l'exercice, ainsi que je l'explique dans ce Chapitre. Cependant je demeure d'accord que tous les usages de la memoire & des autres habitudes, ne sont point necessaires à ceux qui étant parfaitement unis à Dieu, trouvent dans sa lumiére toutes sortes d'idées; & dans sa volonté toute la facilité d'agir qu'ils peuvent souhaiter.





ECLAIRCISSEMENS

Sur le Chapitre ſeptiéme du deuxiéme Livre.

Réduction des preuves & des explications que j'ai données du péché originel. Avec les réponſes aux objections qui m'ont paru les plus fortes.

AFIN de répondre avec ordre aux difficultez qui peuvent naître dans l'eſprit touchant le péché originel, & la maniere dont il paſſe des peres aux enfans, je croi devoir repreſenter en peu de paroles ce que j'ai dit ſur ce ſujet en pluſieurs endroits de la *Recherche de la Vérité*. Voici donc mes principales preuves. Je les ai diſpoſées d'une façon particuliere, afin de les rendre plus ſenſibles à ceux qui voudront s'y appliquer

I.

Dieu veut l'ordre dans ſes Ouvrages. Ce que nous concevons clairement être conforme à l'ordre, Dieu le veut: & ce que nous concevons clairement être contraire à l'ordre, Dieu ne le veut pas: Cette vérité eſt évidente à tous ceux qui peuvent conſiderer d'une vûë fixe & épurée l'Etre infiniment parfait. Rien ne peut les troubler ni les ébranler ſur cela: & ils voyent clairement que toutes les difficultez qu'on peut former contre ce principe, ne viennent que de l'ignorance où l'on eſt de ce qu'il ſeroit neceſſaire de ſçavoir pour les réſoudre.

I I.

Dieu n'a point d'autre fin que lui - même dans ses opérations. L'ordre le veut.

I I I.

Dieu fait & conserve l'esprit de l'homme afin qu'il s'occupe de lui, qu'il le connoisse & qu'il l'aime ; car Dieu est la fin de ses Ouvrages. L'ordre le demande ainsi. Dieu ne peut pas vouloir qu'on aime ce qui n'est point aimable : ou plûtôt Dieu ne peut pas vouloir que ce qui est le moins aimable, soit le plus aimé. Ainsi il est évident que la nature est corrompuë & dans le desordre, puisque l'esprit aime les corps qui ne sont point aimables, & qu'il les aime souvent plus que Dieu. Le péché originel, ou le déreglement de la nature, n'a donc pas besoin de preuve : car chacun sent assez en soi - même une loi qui le captive & qui le déregle ; & une loi qui n'est point établie de Dieu, puisqu'elle est contraire à l'ordre qui regle sa volonté.

IV.

Cependant l'homme avant sa chûte, étoit averti par des sentimens prévenans, & non par des connoissances claires, s'il devoit s'unir aux corps qui l'environnoient, ou s'en séparer. L'ordre le veut. C'est un desordre que l'esprit soit obligé de s'appliquer aux corps. Il peut leur être uni, mais il n'est pas fait pour eux. Il doit donc connoître Dieu, & sentir les corps. De plus, comme les corps sont incapables d'être son bien, l'esprit ne pouroit s'unir à eux qu'avec peine, s'il ne faisoit que les connoître tels qu'ils sont, sans sentir en eux ce qui n'y est pas. Ainsi le faux bien doit être discerné par un sentiment prévenant, pour être aimé par un amour d'instinct ; & le vrai bien doit être connu par une connoissance claire, pour être aimé d'un amour libre & raisonnable. Enfin Dieu fait & conserve l'homme afin qu'il le connoisse & qu'il l'aime. Donc la capacité de son esprit ne doit point être remplie, ni même partagée malgré lui par la connoissance des figures, & des configurations infinies des

corps

corps qui l'environnent, ni de celui qu'il anime. Cependant afin de sçavoir par une connoissance claire, si un tel fruit en un tel tems est propre à la nourriture du corps, il faut apparemment sçavoir tant de choses, & faire tant de raisonnemens que l'esprit le plus étendu y seroit entierement occupé.

V.

Mais, quoique le premier homme fût averti par des sentimens prévenans, s'il devoit faire ou ne pas faire usage des corps qui l'environnoient, il n'étoit point agité par des mouvemens involontaires ou rebelles: il effaçoit mêmes de son esprit les idées des objets sensibles, lorsqu'il le vouloit, & cela même dans l'usage actuel des corps: car l'ordre le veut. L'esprit peut être uni au corps, mais il n'en doit pas être dépendant: il doit lui commander. Deplus, tout l'amour que Dieu met en nous, doit se terminer à lui: car Dieu ne produit rien en nous qui ne soit pour lui. Enfin les corps ne sont point aimables: ils sont au dessous de ce qui est en nous capable d'aimer. Donc, dans la premiere institution de la nature les corps ne pouvoient tourner nôtre esprit vers eux, ou le porter à les considerer & à les aimer comme des biens.

V I.

Les corps qui nous environnent, n'agissent dans nôtre ame, que lorsqu'ils produisent quelques mouvemens dans nôtre corps, & que ces mouvemens se communiquent jusqu'à la principale partie du cerveau. Car c'est selon les changemens qui arrivent dans cette partie du cerveau que l'ame change elle-même, & qu'elle se trouve agitée par les objets sensibles. Je l'ai assez prouvé, & l'experience le démontre. Cela supposé, il est clair par l'article precedent que le premier homme arrêtoit, lorsqu'il vouloit, les mouvemens qui se communiquoient à son corps, ou pour le moins ceux qui se communiquoient à la principale partie de son cerveau. L'ordre le vouloit ainsi, & par consequent

quent celui dont la volonté est toûjours conforme à l'ordre, & ne peut rien contre l'ordre quoi qu'elle soit toute puissante. Ainsi l'homme pouvoit en certaines rencontres suspendre la loi naturelle de la communication des mouvemens, puisqu'il étoit sans concupiscence, & qu'il ne sentoit point en lui de mouvemens involontaires & rebelles.

VII.

Mais le premier homme ayant péché a perdu ce pouvoir. L'ordre le veut ainsi: car il n'est pas juste qu'en faveur d'un pecheur & d'un rebelle, il y ait dans la loi generale de la communication des mouvemens, d'autres exceptions que celles qui sont absolument necessaires à la conservation de nôtre vie & de la societé civille. Ainsi le corps de l'homme étant incessamment ébranlé par l'action des objets sensibles, & son ame étant agitée par tous les ébranlemens de la partie principale de son cerveau; il est dépendant du corps auquel il avoit été seulement uni, & auquel il commandoit avant son peché.

VIII.

Or voici comme le premier homme a pû pecher. Il est naturel d'aimer le plaisir & de le goûter; & cela n'étoit point défendu à Adam. Il en est de même de la joie: on peut se réjouïr à la vûë de ses perfections naturelles; cela n'est point mauvais en soi. L'homme étoit fait pour être heureux, & c'est le plaisir & la joie qui rendent actuellement heureux & content. Le premier homme goûtoit donc du plaisir dans l'usage des biens sensibles, il sentoit aussi dela joie à la vûë de ses perfections: car on ne peut se considérer comme heureux ou comme parfait, sans en ressentir de la joie. Il ne sentoit point de semblables plaisirs dans son devoir. Car quoiqu'il connût que Dieu étoit son bien, il ne le sentoit pas, comme je l'ai prouvé en plusieurs endroits. Ainsi la joie qu'il pouvoit trouver dans son devoir n'étoit pas fort sensible. Ces choses supposées, comme le premier homme

Voyez l'Eclaircissement sur le 5. Chap.

homme n'avoit pas une capacité d'esprit infinie, son plaisir ou sa joie diminüoit la vûë claire de son esprit, laquelle lui faisoit connoître que Dieu étoit son bien, & qu'il ne devoit aimer que lui. Car le plaisir est dans l'ame, & il la modifie. De sorte qu'il remplit la capacité que nous avons de penser, à proportion qu'il nous touche & qu'il nous agite. C'est une chose que nous apprenons par expérience, c'est à dire par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes. On peut donc concevoir que le premier homme ayant peu à peu laissé partager ou remplir la capacité de son esprit par le sentiment vif d'une joie presomptueuse, ou peut être par quelque amour ou quelque plaisir sensible, la présence de Dieu & la pensée de son devoir se sont effacées de son esprit, pour avoir négligé de suivre courageusement sa lumiére dans la recherche de son vrai bien. Ainsi s'étant distrait, il a été capable de tomber : car sa principale grace, & sa principale force étoit la lumiére & la connoissance claire de son devoir, puisqu'alors il n'avoit pas besoin des délectations prévenantes, qui nous sont maintenant necessaires pour résister à la concupiscence. IX.

Et il faut remarquer que ni les sentimens prévenans qu'Adam ressentoit dans l'usage des biens du corps, ni la joie qu'il trouvoit à considérer son bon-heur ou sa perfection, ne sont point veritablement cause de sa chûte : car il sçavoit bien qu'il n'y avoit que Dieu qui fût capable de lui faire sentir du plaisir ou de la joie. Ainsi il devoit l'aimer uniquement, puisqu'il ne faut aimer que la veritable cause de nôtre bon-heur. Comme rien ne troubloit la connoissance & la lumiére du premier homme, lorsqu'il vouloit la conserver toute pure; il pouvoit & il devoit effacer de son esprit tous les sentimens qui le partageoient, & qui le mettoient en quelque danger de se distraire, & de perdre de vûë celui qui l'éclairoit & qui le fortifioit.

fioit. Il se devoit bien souvenir, que si Dieu ne se faisoit pas sentir à lui comme bon, mais seulement connoître comme tel, c'étoit afin qu'il méritât plus promptement sa recompense par l'usage continuel de sa liberté.

Supposant donc qu'Adam & Eve ayent peché, & qu'ensuite de leur peché ils ayent senti en eux-mêmes des mouvemens involontaires & rebelles. Je dis que leurs enfans devoient naître pécheurs, & sujets comme eux aux mouvemens de la concupiscence. Voici mes raisons.

X.

J'ai prouvé fort au long dans le Chapitre à l'occasion duquel j'écris ceci, qu'il y a une telle communication entre le cerveau de la mere & celui de son enfant, que tous les mouvemens & toutes les traces qui se font dans le cerveau de la mere, s'excitent dans celui de l'enfant. Ainsi comme l'ame de l'enfant est unie à son corps dans le même moment qu'elle est créée: à cause que c'est la conformation du corps qui oblige Dieu, en conséquence de ses volontez generales, à lui donner une ame pour *l'informer*: il est évident, que dans le même instant que cette ame est créée, elle a des inclinations corrompuës, & qu'elle est tournée vers les corps; puisqu'elle a dés ce moment les inclinations qui répondent aux mouvemens, qui sont actuellement dans le cerveau auquel elle est unie.

XI.

Mais parce que c'est un desordre que l'esprit soit tourné vers les corps, & qu'il les aime; l'enfant est pécheur & dans le desordre dés qu'il est créé. Dieu qui aime l'ordre, le hait en cet état. Cependant son peché n'est pas libre: C'est sa mere qui l'a conçû dans l'iniquité, à cause de la communication qui est établie par l'ordre de la nature entre le cerveau de la mere & celui de son enfant.

XII.

Or cette communication est tres-bonne dans son

institution pour plusieurs raisons. 1. Parcequ'elle est utile & peut-être necessaire à la conformation du *fœtus*. 2. Parceque l'enfant pouvoit par son moyen avoir quelque commerce avec ses parens : car il étoit juste qu'il sçust de qui il tenoit le corps qu'il animoit. Enfin l'enfant ne pouvoit que par le moyen de cette communication sçavoir ce qui se passoit au dehors, & ce qu'il en devoit penser. Ayant un corps, il devoit avoir des pensées qui y eussent rapport, & n'être pas privé de la vûë des Ouvrages de Dieu entre lesquels il vivoit. Il y a apparemment bien d'autres raisons de cette communication que celles que j'apporte: mais celles-ci suffisent pour la justifier, & pour mettre à couvert de tout reproche la conduite de celui, dont toutes les volontez sont necessairement conformes à l'ordre.

XIII.

Cependant il n'est pas juste que l'enfant reçoive malgré-lui les traces des objets sensibles. Et si l'ame des enfans étoit créée un seul moment avant que d'être unie à leurs corps, si elle étoit un seul moment dans l'innocence ou dans l'ordre, elle auroit de plein droit & par la necessité de l'ordre ou de la loi éternelle, le pouvoir de suspendre cette communication : de même que le premier homme avant son peché arrêtoit lorsqu'il le vouloit, les mouvemens qui s'excitoient en lui, car enfin l'ordre veut que le corps obéïsse à l'esprit. Mais comme l'ame des enfans n'a jamais été agréable à Dieu ; il n'a jamais été juste que Dieu changeât en leur faveur la loi de la communication des mouvemens. Ainsi il est juste que les enfans naissent pécheurs & dans le desordre. Et la cause de leur peché n'est point l'ordre de la nature : cet ordre est juste. Mais c'est le peché de ceux dont ils tirent leur origine. C'est en ce sens qu'il n'est pas juste qu'un pere pecheur fasse des enfans plus parfaits que lui, ni qu'ils ayent un pouvoir sur leur corps, que leur mere n'a pas sur le sien.

XIV.

Il est vrai qu'aprés le peché d'Adam qui renverse & qui corrompt toutes choses, Dieu pouvoit, en changeant quelque chose dans l'ordre de la nature, remédier au desordre que ce peché avoit causé. Mais Dieu ne change pas ainsi ses volontez. Il ne veut rien qui ne soit juste. Ce qu'il veut une fois, il le veut toûjours: il ne se corrige pas: il ne se repent pas: il veut constamment. Ses decrets éternels ne dépendent pas de l'inconstance de la volonté d'un homme, il n'est pas juste qu'ils y soient soûmis.

XV.

Mais, s'il est permis de penetrer dans les conseils de Dieu, & de dire ce qu'on pense sur les motifs qu'il a pû avoir pour établir l'ordre que je viens de déduire, & pour permettre le peché du premier homme; il me semble qu'on ne peut avoir de sentiment plus digne de la grandeur de Dieu, & plus conforme à la Religion & à la raison, que de croire que le principal dessein de Dieu dans ses operations au dehors, c'est l'Incarnation de son Fils: que Dieu a établi l'ordre de la nature, & permis le desordre qui y est arrivé pour favoriser ce grand Ouvrage: qu'il a permis que tous les hommes fussent assujettis au peché, afin que nul homme ne se glorifiât en soi-même: & qu'il laisse mêmes la concupiscence dans les plus saints & les plus parfaits, afin qu'ils n'ayent point de vaine complaisance en eux-mêmes. Car lorsqu'on considere la perfection de son être, il est difficile de se mépriser, si l'on ne voit en même-tems, & si l'on n'aime le Souverain bien, en la presence duquel toute nôtre perfection & toute nôtre grandeur se dissipe & s'anéantit.

Voyez le cinquiéme Entretien des Conversatiōs Chrestiennes

Aug. in Jul. lib. 6. chap. 3.

J'avouë que la concupiscence peut être le sujet de nôtre merite, & qu'il est tres-juste que l'esprit suive pour un tems l'ordre avec peine, afin de meriter d'y être éternellement soûmis avec plaisir. Je veux que ce soit dans cette vûë que Dieu ait permis la concupiscence, aprés avoir prévû le peché. Mais

la

la concupiſcence n'étant point abſolument neceſſaire pour meriter, ſi Dieu l'a permiſe, c'eſt qu'il a voulu qu'on ne puſt faire le bien ſans le ſecours que Jesus-Christ nous a merité, & que l'homme ne pût ſe glorifier en ſes propres forces. Car il eſt viſible que l'homme ne peut combatre contre ſoi-même & ſe vaincre, s'il n'eſt animé de l'eſprit de Jesus-Christ, qui comme chef des Fideles, leur inſpire des ſentimens tout oppoſez à ceux de la concupiſcence qu'ils ont tirée du premier homme.

XVI.

Suppoſant donc que les enfans naiſſent avec la concupiſcence, il eſt évident qu'ils ſont veritablement pecheurs, puiſque leur cœur eſt tourné vers les corps autant qu'il en eſt capable. Il n'y a encore dans leur volonté qu'un amour, & cet amour eſt déreglé. Ainſi il n'y a rien en eux que Dieu puiſſe aimer, puiſque Dieu ne peut aimer le deſordre.

XVII.

Mais lorſqu'ils ont été régenerez en Jesus-Christ, c'eſt à dire, lorſque leur cœur a été tourné vers Dieu, ou par un mouvement actuel d'amour, ou par une diſpoſition intérieure ſemblable à celle qui demeure aprés un acte d'amour de Dieu : Alors la concupiſcence n'eſt plus peché en eux : car elle n'eſt plus ſeule dans le cœur, elle n'y domine plus. L'amour habituel, qui reſte en eux par la grace du Batême en Jesus-Christ, eſt plus libre ou plus grand que celui qui eſt en eux par la concupiſcence qu'ils ont d'Adam. Ils ſont ſemblables aux Juſtes qui ſuivent pendant le ſommeil les mouvemens de la concupiſcence, ils ne perdent point la grace de leur Baptême, car ils ne conſentent point librement à ces mouvemens.

XVIII.

Et l'on ne doit pas trouver fort étrange, ſi je croi qu'il ſe peut faire que les enfans dans le tems qu'on les battiſe, aiment Dieu d'un amour libre. Car, puiſque le ſecond Adam eſt contraire au premier ; pourquoi dans le tems de la regeneration ne

dé

délivrera-t-il pas les enfans de la servitude de leur corps, à laquelle ils ne sont sujets qu'à cause du premier Adam : afin qu'étant éclairez & excitez par une grace vive & efficace à aimer Dieu ; ils l'aiment tous d'un amour libre & raisonnable, sans que le premier Adam les en empêche. On ne remarque pas, dira-t-on, que leur corps cesse un seul moment d'agir sur leur esprit. Mais doit-on s'étonner de ce qu'on ne voit pas ce qui n'est pas visible ? Il ne faut qu'un instant pour faire cet acte d'amour. Et, comme cet acte peut se former dans l'ame sans qu'il s'en fasse de traces dans le cerveau, il ne faut pas non plus s'étonner, si les adultes même qu'on battise ne s'en souviennent pas toûjours : car on n'a point de memoire des choses dont le cerveau ne garde point de traces.

XIX.

Saint Paul nous apprend que le vieil homme ou la concupiscence est crucifiée avec JESUS-CHRIST, & que nous sommes morts & ensevelis avec lui par le Baptême. N'est-ce point qu'alors nous sommes délivrez de l'effort que le corps fait sur l'esprit, & que la concupiscence est comme morte en ce moment ? Il est vrai qu'elle revit : mais ayant été détruite, & ayant laissé les enfans en état d'aimer Dieu, elle ne peut plus leur faire de mal, quoi qu'elle revive en eux. Car, quand il y a deux amours dans un cœur, un naturel & l'autre libre, l'ordre veut qu'on n'ait égard qu'à celui qui est libre. Et si les enfans dans le Baptême aimoient Dieu par un acte qui ne fust point libre en aucune maniere, aimant ensuite les corps par plusieurs actes de même espece ; Dieu ne pourroit peut-être pas selon l'ordre, avoir plus d'égard à un seul acte qu'à plusieurs, qui seroient tous naturels & sans liberté. Ou plûtôt si ces amours contraires étoient égaux en force, il devroit avoir égard à celui qui seroit le dernier : par la même raison, que quand il y a eu successivement dans un cœur deux amours libres contraires entr'eux

tr'eux, Dieu a toûjours égard au dernier, puisque la grace se perd par un seul peché mortel.

XX.

Toutefois on ne peut pas nier que Dieu ne puisse sans suspendre la domination du corps sur l'esprit de l'enfant, le rendre juste, ou tourner sa volonté vers lui, en mettant dans son ame une disposition pareille à celle qui reste aprés un mouvement actuel d'amour de Dieu. Mais cette maniere d'agir ne paroît peut-être pas si naturelle que l'autre: car on ne conçoit pas clairement ce que peuvent être ces dispositions qui resteroient. Il est vrai qu'il ne faut pas s'en étonner, car n'ayant point d'idée claire de l'a-me, ainsi que je l'ai prouvé ailleurs, on ne doit pas s'étonner si l'on ne connoît pas toutes les modifications dont elle est capable. Mais l'esprit ne peut être pleinement satisfait des choses qu'il ne conçoit pas clairement. Il faut, ce me semble, un miracle extraordinaire pour donner à l'ame ces dispositions sans acte précedent. Cela ne se peut faire par les voyes qui paroissent les plus simples. Au lieu que le second Adam, faisant pour un moment dans l'esprit de l'enfant que l'on battise, le contraire de ce que le premier y produisoit auparavant; il suffit pour le régenerer que Dieu agisse en lui par les voyes ordinaires, selon lesquelles il sanctifie les adultes: Car l'enfant n'ayant point en ce moment de sentimens ni de mouvemens qui partagent la capacité qu'il a de penser & de vouloir, rien ne l'empêche de connoître & d'aimer son vrai bien. Je n'en dis pas davantage, parce qu'il n'est pas necessaire de sçavoir précisement, comment se fait la régenération des enfans pourvû qu'on admette en eux une veritable régeneration, ou une justification interieure & réelle causée par les actes, ou pour le moins par les habitudes de la Foi, de l'Espérance, & de la Charité. Si je propose une Explication si contraire aux Préjugez; c'est afin de contenter ceux-là même, qui ne veulent point admettre d'habitu-

* Voyez le ch. 7. de la 2. Part. du 2. Livre, & son Eclaircissement.

des ſpirituelles, & de leur prouver la poſſibilité de régeneration dans les enfans, car *l'imputation* me paroît renfermer une contradiction manifeſte: Dieu ne pouvant regarder comme juſtes & aimer actuellement des créatures qui ſont actuellement dans le deſordre: quoi qu'il puiſſe, à cauſe de JESUS-CHRIST, avoir deſſein de les remettre dans l'ordre & les aimer lorſqu'ils y ſeront rentrées.



OBJEC-



OBJECTIONS

Contre les Preuves & les explications du Peché Originel.

OBJECTION

CONTRE LE PREMIER ARTICLE.

Dieu veut l'ordre, il eſt vrai; mais c'eſt ſa volonté qui le fait: elle ne le ſuppoſe point. Tout ce que Dieu veut, eſt dans l'ordre, par cette ſeule raiſon, que Dieu le veut. Si Dieu veut, que les eſprits ſoient ſoûmis aux corps, qu'ils les aiment & les craignent; ce n'eſt point un deſordre que cela ſoit ainſi. Si Dieu vouloit que 2. fois 2. ne fuſſent pas 4. on ne mentiroit point en diſant que 2. fois 2. ne ſont point point 4. ce ſeroit une verité. Dieu eſt le principe de toute verité: il eſt le maître de tout ordre: il ne ſuppoſe rien, ni verité, ni ordre: il fait tout.

A chaque objection il faut revoir l'article contre lequel elle eſt faite.

Réponſe

Tout eſt donc renverſé. Il n'y a plus de Science, plus de Morale, plus de preuves inconteſtables de la Religion. Cette conſéquence eſt claire à celui qui comprend bien ce faux principe, que Dieu produit

l'ordre

l'ordre & la verité par une volonté entiérement libre. Mais ce n'est pas là répondre.

Je réponds donc, que Dieu ne peut rien faire ni rien vouloir sans connoissance ; qu'ainsi ses volontez supposent quelque chose : mais ce qu'elles supposent n'est rien de creé. L'ordre, la verité, la sagesse éternelle, est l'exemplaire de tous les ouvrages de Dieu, & cette sagesse n'est point faite. Dieu qui fait tout, ne la fit jamais, quoi qu'il l'engendre toûjours par la nécessité de son être.

Tout ce que Dieu veut est dans l'ordre, par cette seule raison que Dieu le veut: je l'avouë. Mais c'est que Dieu ne peut agir contre lui-même, contre sa sagesse & sa lumiére. Il peut bien ne rien produire au dehors: mais s'il veut agir, il ne le peut que selon l'ordre immuable de la sagesse qu'il aime nécessairement: car la Religion & la raison m'apprennent qu'il ne fait rien sans son Fils, sans son Verbe, sans sa sagesse. Ainsi je ne crains point de dire que Dieu ne peut pas vouloir positivement que l'esprit soit soûmis au corps ; parce que cette sagesse, selon laquelle Dieu veut tout ce qu'il veut, me fait clairement connoître que cela est contre l'ordre. Et je le vois clairement dans cette même sagesse : parce qu'elle est la raison souveraine & universelle, à laquelle tous les esprits participent, pour laquelle toutes les intelligences sont creées, par laquelle tous les hommes sont raisonnables. Car nul homme n'est à soi-même sa raison, sa lumiére, sa sagesse, si ce n'est peut-être lorsque sa raison est une raison particuliére, sa lumiére une fausse lueur, sa sagesse une folie.

Comme la plûpart des hommes ne sçavent pas distinctement : qu'il n'y a que la sagesse éternelle qui les éclaire, & que les idées intelligibles qui sont l'objet immediat de leur esprit, ne sont point creées, ils s'imaginent que les loix éternelles & les veritez immuables, ont établies telles par une volonté libre de Dieu : Et c'est ce qui a fait dire à M. Descartes, que

que Dieu a pû faire que 2. fois 4. fussent 8. & que les trois angles du triangle ne fussent pas égaux à deux droits, parce *qu'il n'y a point d'ordre*, dit-il, *point de loi, point de raison de bonté & de verité qui ne dépende de Dieu*, & que c'est lui *qui de toute éternité a ordonné & établi comme souverain Legislateur les veritez éternelles*. Ce sçavant homme ne prenoit pas garde qu'il y a un ordre, une loi, une raison souveraine que Dieu aime nécessairement, qui lui est coéternelle, & selon laquelle il est nécessaire qu'il agisse, supposé qu'il veüille agir. Car Dieu est indifférent dans ce qu'il fait au dehors, mais il n'est pas indifférent, quoique parfaitement libre, dans la maniére dont il le fait: il agit toûjours de la maniére la plus sage & la plus parfaite qui se puisse: il suit toûjours l'ordre immuable & nécessaire. Ainsi Dieu peut ne point faire d'esprits ni de corps, mais s'il crée ces deux genres d'êtres, il les doit créer par les voyes les plus simples, & les ranger dans un ordre parfait. Il peut par exemple, unir les esprits aux corps, mais je soûtiens qu'il ne peut point les y assujétir; si en conséquence de l'ordre qu'il suit toûjours, le peché des esprits ne l'oblige à en user de la sorte; ainsi que j'ai déja expliqué dans l'article septiéme, & dans la premiére remarque vers la fin.

Réponse aux sixiémes objectiõs contre ses Méditations Art. 6. Art. 8. & Lett. 68. du troisiéme vol.

Voyez l'Eclaircissement du ch. 6. de la 2. Part. du 3. Livre *comment on voit en Dieu toutes choses.*

Pour prévenir quelques instances qu'on pourroit me faire, je croi devoir dire, que les hommes ont tort de se consulter eux-mêmes, lorsqu'ils veulent sçavoir ce que Dieu peut faire ou vouloir. Ils ne doivent pas juger de ses volontez par le sentiment intérieur qu'ils ont de leur propres inclinations. Ils feroient souvent un Dieu injuste, cruel, pécheur, au lieu de faire un Dieu puissant. Ils doivent se défaire du principe général de leurs préjugez, qui leur fait juger de toutes choses par rapport à eux: ils doivent n'attribuer à Dieu que ce qu'ils conçoivent clairement être renfermé dans l'idée de l'être infiniment parfait: car il ne faut juger des choses que par des idées claires. Alors le Dieu qu'ils adoreront, ne sera

point

point semblable à ceux de l'antiquité, qui étoient cruels, adultéres, voluptueux, comme les personnes qui les avoient imaginez. Il ne sera pas même semblable à celui de quelques Chrêtiens, qui pour le faire aussi puissant que le pecheur souhaite d'être, lui donnent le pouvoir absolu d'agir contre tout ordre, de laisser le peché impuni, & de condamner à des peines éternelles, des personnes quelque justes, & quelque innocentes qu'elles puissent être.

SECONDE OBJECTION

CONTRE LE PREMIER ARTICLE.

Si Dieu veut que l'ordre qui fait les monstres ; je ne dis pas parmi les hommes, car ils ont peché ; mais parmi les animaux & les plantes. Quelle est la cause de la corruption générale de l'air laquelle engendre tant de maladies ? Par quel ordre est-ce que les saisons se déréglent, & que le Soleil ou la gelée brûle les fruits de la terre ? Est-ce agir avec sagesse & avec ordre que de donner à un animal des parties entiérement inutiles, & que de faire geler des fruits aprés les avoir tout formez ? N'est-ce pas plûtôt que Dieu fait ce qu'il lui plait, & que sa puissance est au dessus de tout ordre & de toute regle ? Car pour parler des choses de plus grande consequence que de quelques fruits, dont il est permis de faire ce que l'on veut ; la terre dont Dieu fait des vases de colére, est la même que celle dont il fait des vases de misericorde.

Reponse.

Voila de ces difficultez qui ne sont propres qu'à obscurcir la vérité, parce qu'elles ne naissent que des ténebres de l'esprit. On sçait que Dieu est juste : on voit que les méchans sont heureux ; doit on nier ce qu'on

qu'on voit, doit-on douter de ce qu'on ſçait; à cauſe qu'on ſera peut-être aſſez ſtupide pour ne pas ſçavoir, ou aſſez libertin, pour ne pas croire ce que la Religion nous apprend des peines futures? De même, on ſçait que Dieu eſt ſage, & qu'il ne fait rien que de bon: on voit des monſtres, ou des ouvrages défectueux. Que croira-t-on? Que Dieu s'eſt trompé, ou que ces monſtres ne ſont point de lui. Certainement ſi l'on a du ſens & de la fermeté d'eſprit, on ne croira ni l'un ni l'autre: car il eſt évident que Dieu fait tout, & qu'il ne peut rien faire qui ne ſoit autant parfait qu'il le peut être, par raport à la ſimplicité & au petit nombre des moyens, dont il ſe ſert pour former ſon ouvrage. Il faut ſe tenir ferme à ce qu'on voit, ſans ſe laiſſer ébranler par des difficultez qu'il eſt impoſſible de réſoudre, lorſque c'eſt nôtre ignorance qui eſt cauſe de cette impoſſibilité. Si l'ignorance forme des difficultez, & ſi de pareilles difficultez renverſent les ſentimens les mieux établis, qu'y aura-t-il de certain parmi des hommes qui ne ſçavent pas toutes choſes? Quoi, les lumiéres les plus éclatantes ne pourront pas diſſiper les moindres ténébres; & les ténébres les plus legeres obſcurciront les lumiéres les plus claires & les plus vives?

Mais quoi qu'on puiſſe ſe diſpenſer de répondre à de ſemblables difficultez, ſans affoiblir le principe que l'on a établi, cependant il eſt bon que l'on ſçache qu'elles ne ſont pas tout-à-fait ſans réponſe. Car l'eſprit de l'homme eſt ſi injuſte dans ſes jugemens, qu'il pourroit peut être préférer des ſentimens, qui ſemblent être des ſujets de ces difficultez imaginaires, à des véritez conſtantes, deſquelles on ne peut douter que lorſque l'on en veut douter, & que dans ce deſſein on ceſſe de les conſiderer. Je dis donc que Dieu veut l'ordre, quoi qu'il y ait des monſtres; & que c'eſt mêmes à cauſe que Dieu veut l'ordre qu'il y a des monſtres. En voici la raiſon.

L'ordre demande que les loix de la nature, par leſquelles Dieu produit cette varieté infinie qui ſe trouve

dans le monde, soient tres-simples & en tres-petit nombre. Or c'est la simplicité de ces loix générales, qui en certaines rencontres particuliéres, & à cause de la disposition du sujet, produit des mouvemens irréguliers, ou plûtôt des arrangemens monstrueux: & par conséquent c'est à cause que Dieu veut l'ordre qu'il y a des monstres. Ainsi Dieu ne veut pas positivement, ou directement qu'il y ait des monstres; mais il veut positivement certaines loix de la communication des mouvemens, desquelles les monstres sont des suites nécessaires: & il veut ces loix, à cause qu'étant tres-simples, elles ne laissent pas d'étre capables de produire cette varieté de formes que l'on ne peut trop admirer.

Par exemple, en conséquence des loix générales de la communication des mouvemens, il y a des corps qui sont poussez à peu prés vers le centre de la terre. Le corps d'un homme ou d'un animal est un de ces corps: ce qui le soutient en l'air fond sous ses pieds. Est-il juste & dans l'ordre que Dieu change ses volontez générales pour ce cas particulier? Certainement cela ne paroît pas vrai-semblable. Il faut donc que cet animal se brise le corps ou s'estropie. On doit raisonner de même de la génération des monstres.

L'ordre veut bien que tous les êtres ayent tout ce qui leur est nécessaire pour leur conservation, & pour la propagation de leur espéce; pourvû que cela se puisse faire par des voyes simples & dignes de la sagesse de Dieu. Aussi voyons-nous que les animaux & les plantes mêmes, ont des moyens généraux pour se conserver, & pour continuer leur espéce: & si quelques animaux en manquent dans certaines rencontres particuliéres, c'est que les loix générales selon lesquelles ils ont été formez, ne l'ont pû permettre à cause que ces loix ne les regardent pas seuls, mais qu'elles regardent généralement tous les êtres, & qu'il faut préferer les avantages publics aux particuliers.

Il est évident que si Dieu ne faisoit qu'un animal, il ne

ne le feroit pas monſtreux. Mais l'ordre voudroit que Dieu ne fiſt pas cet animal par les mêmes loix par leſquelles il forme préſentement tous les autres. Car l'action de Dieu doit être proportionnée à ſon deſſein. Dieu par les loix de la nature ne veut pas faire un ſeul animal, il veut faire un monde; & il le doit faire par les voyes les plus ſimples, comme l'ordre le demande. Il ſuffit donc que ce monde ne ſoit point monſtrueux, ou que les effets généraux ſoient dignes des loix générales afin qu'on ne puiſſe rien reprendre dans l'ouvrage de Dieu.

Si Dieu avoit établi des loix particuliéres pour tous les changemens particuliers, ou s'il avoit mis dans châque choſe une nature ou un principe particulier de tous les mouvemens qui lui arrivent; j'avouë qu'il ſeroit difficile de juſtifier ſa ſageſſe contre tant de déréglemens viſibles. Il faudroit peut-être avouër, ou que Dieu ne veut pas l'ordre, ou qu'il ne ſçait ou ne peut pas remédier au deſordre. Car enfin il ne me paroît pas poſſible d'allier le nombre preſqu'infini des cauſes ſecondes, ou des forces, vertus, qualitez, facultez naturelles, avec ce qu'on appelle jeux ou déreglemens de nature, ſans bleſſer la ſageſſe & la puiſſance infinie de l'Auteur de toutes choſes.

OBJECTION

CONTRE LE SECOND ARTICLE.

DIEU ne peut jamais agir pour lui. On ne fait rien d'inutile quand on eſt ſage, & tout ce que Dieu feroit pour lui, ſeroit inutile, car rien ne lui manque. Dieu ne veut rien pour ſoi, s'il a par la néceſſité de ſon être tout le bien qu'il pourroit ſe vouloir. Et ſi Dieu ne ſe ſouhaite rien, il ne fait rien pour ſoi, puiſqu'il n'agit que par l'efficace de ſes volontez. La nature du bien c'eſt de ſe communiquer & de ſe ré-

pandre: c'eſt d'être utile aux autres & non pas à ſoi; c'eſt de chercher: c'eſt, ſi on le peut, de créer, des perſonnes que l'on puiſſe rendre heureuſes. Ainſi Dieu étant eſſentiellement & ſouverainement bon, il y a contradiction qu'il agiſſe pour lui.

Réponſe,

Dieu peut agir *pour lui* en deux maniéres, ou afin de tirer quelque avantage de ce qu'il fait, ou afin que ſa créature trouve ſon bonheur & ſa perfection en lui. Je n'examine point préſentement ſi Dieu agit pour lui ſelon la premiere maniére, & ſi pour recevoir quelque honneur digne de lui, il a fait & rétabli toutes choſes par ſon Fils, en qui ſelon l'Ecriture, toutes les créatures ſubſiſtent. Je ſoûtiens ſeulement que Dieu ne peut ni faire ni conſerver les eſprits, afin qu'ils connoiſſent & qu'ils aiment les créatures: c'eſt une loi immuable, éternelle, néceſſaire, qu'ils connoiſſent & qu'ils aiment Dieu, comme je l'ai expliqué dans le troiſiéme article. Ainſi cette objection ne combat point mon principe, elle le favoriſe au contraire: & s'il eſt certain que la nature du bien eſt de ſe répandre & de ſe communiquer au dehors, car je n'éxamine pas cet axiome, il eſt évident que Dieu étant eſſentiellement & ſouverainement bon, il y a contradiction qu'il n'agiſſe pas pour lui dans le ſens que je prétens établir.

OBJECTION

CONTRE LE QUATRIE'ME ARTICLE.

Comme l'ignorance eſt une ſuite du peché, Adam avant ſa chûte avoit une connoiſſance parfaite de la nature de ſon corps; & de tous ceux qui l'environnoient. Il falloit par exemple qu'il connût parfaitement la nature de tous les animaux, pour leur impoſer

imposer, comme il fit, des noms qui leur convinssent.

Réponse.

On se trompe. L'ignorance n'est ni un mal ni une suite du peché: c'est l'erreur ou l'aveuglement de l'esprit qui est un mal, & une suite du peché. Il n'y a que Dieu qui sçache tout & qui n'ignore rien: il y a de l'ignorance dans les intelligences les plus éclairées. Tout ce qui est fini, ne peut comprendre l'infini. Ainsi il n'y a point d'esprit qui puisse seulement comprendre toutes les propriétez des triangles. Adam sçavoit dans le moment de sa création tout ce qu'il étoit à propos qu'il sçût, & rien davantage; & il n'étoit pas à propos qu'il sçût exactement la disposition de toutes les parties du corps, & de ceux dont il usoit: j'en ai dit les raisons dans cet article & ailleurs.

L'imposition des noms est plûtôt dans l'Ecriture une marque d'autorité que d'une connoissance parfaite. Comme le Seigneur du ciel avoit fait Adam Seigneur de la terre, il vouloit bien qu'Adam donnât des noms aux animaux, comme il en avoit donné lui-même aux étoiles. Il est évident que des sons ou des paroles n'ont point, & ne peuvent point avoir naturellement de rapport aux choses qu'ils signifient, quoi qu'en dise le divin Platon & le mysterieux Pythagore. On pourroit peut-être expliquer la nature d'un cheval, ou d'un bœuf, dans un Livre entier, mais un mot n'est pas un Livre; & il est ridicule de s'imaginer que des monosyllabes comme *sus*, qui en Hebreu signifie un cheval, & *schor* qui signifie un bœuf, representent la nature de ces animaux. Cependant il y a bien de l'apparence que ce sont-là les noms qu'Adam leur a donnez: car ils se trouvent dans la Genése; & l'Auteur même de la Genése assure que les noms qu'Adam donna aux animaux, sont ceux-là mêmes qui étoient en usage de son tems, car je

Omnibus eis nomina vocat. *Ps.* 47.

Ch. 49. 17. & 32. 5.

ne voi pas qu'il veüille dire autre choſe par ſes paroles: *Omne quod vocavit Adam animæ viventis, ipſum eſt nomen ejus.*

Mais je veux qu'Adam ait donné aux animaux des noms qui ayent quelque rapport à leur nature, & je ſouſcris aux ſçavantes etymologies qu'un Auteur de ce ſiécle nous en donne. Je veux que le premier homme ait appellé les animaux domeſtiques *Behemoth*, à cauſe qu'ils gardent le ſilence; le belier *Ajil*, parce qu'il eſt fort; le bouc *Sair*, parce qu'il eſt velu; le pourceau *Chazir*, parce qu'il a les yeux petits; & l'aſne *Chamor*, parce qu'en Orient il y en a beaucoup de rouges. Mais je ne vois pas qu'il faille autre choſe qu'ouvrir les yeux pour ſçavoir ſi le bouc eſt velu, l'aſne rouge; & ſi le pourceau a les yeux grands ou petits. Adam appelle *Beir* & *Behemah*, ce que nous appellons une brute ou un gros animal domeſtique, parce que ces bêtes ſont muétes & ſtupides: Qu'en doit-on conclure; Qu'il connoiſſoit parfaitement leur nature? Cela n'eſt pas évident. J'apprehenderois plûtôt qu'on en voulût conclure qu'Adam étant aſſez ſimple pour interroger un bœuf, comme les plus gros des animaux domeſtiques, & qu'ayant été ſurpris qu'il ne pouvoit pas répondre, il le mépriſa, l'appella comme par mépris du nom de *Beir* & de *Behemah*.

SECONDE OBJECTION.

CONTRE LE QUATRIE'ME ARTICLE.

Il y a des ſentimens prévenans qui ſont incommodes & qui ſont de la peine. Adam étoit juſte & innocent: il ne devoit donc pas en être frapé. Il devoit donc en toutes rencontres ſe conduire par raiſon & par lumiere, & non par des ſentimens prévenans, ſemblables à ceux que nous avons préſentement.

Réponſe

Réponse.

J'avouë qu'il y a des sentimens prévenans qui sont desagréables & pénibles. Mais ces sentimens ne faisoient jamais de peine au premier homme : parce que dans l'instant qu'ils lui faisoient de la peine, il vouloit n'en être plus frappé ; & dans le même instant qu'il avoit cette volonté, il n'en étoit plus touché. Ces sentimens ne faisoient que l'avertir avec respect de ce qu'il devoit faire ou ne pas faire : ils ne troubloient point sa felicité : ils lui faisoient seulement comprendre qu'il pouvoit le punir & le rendre misérable, s'il lui manquoit de fidelité.

Pour se persuader que le premier homme ne sentoit jamais de douleur vive qui le surprit, il n'y a qu'à considerer deux choses. La premiere, que la douleur est fort legére, lorsque les mouvemens ausquels elle est attachée, sont tres foibles : puisqu'elle est toûjours proportionnée à la force des mouvemens qui se communiquent jusqu'à la partie principale du cerveau. La seconde, qu'il est de la nature du mouvement de renfermer toûjours succession de temps, & qu'il ne peut être violent dans le premier instant qu'il est communiqué. Cela supposé, il est visible que le premier homme ne sentoit jamais de douleur violente qui le surprît, & qui fût capable de le rendre malheureux : car il pouvoit arrêter les mouvemens qui la causoient. Mais, s'il pouvoit les faire cesser dans le même instant qu'ils commençoient leur action, certainement il n'y manquoit pas, puis qu'il vouloit être heureux, & que l'aversion est naturellement jointe avec le sentiment de la douleur.

Adam ne souffroit donc jamais de douleur violente : mais je ne croi pas qu'on soit obligé de dire qu'il n'en sentoit pas même de legéres, comme seroit celle qu'on a, lorsqu'on goûte d'un fruit verd, pensant qu'il est mur. Sa félicité auroit été bien petite,

si elle avoit été troublée par si peu de chose : car la délicatesse est une marque de foiblesse ; & le plaisir & la joie sont peu solides, lorsque la moindre chose les dissipe & les anéantit. La douleur ne trouble véritablement le bonheur, que lorsqu'elle est involontaire, & qu'elle subsiste en nous malgré nous. Jesus-Christ, étoit encore heureux sur la Croix, quoi qu'il souffrit de tres-grandes douleurs, parce qu'il ne souffroit rien qu'il ne voulût bien souffrir. Ainsi Adam ne souffrant rien malgré-lui ; on ne peut pas dire qu'on le fasse mal heureux avant son peché, à cause qu'on suppose ici, qu'il étoit averti par des sentimens prévenans, mais respectueux & soûmis, de ce qu'il devoit éviter pour la conservation de sa vie.

OBJECTION.

CONTRE LE CINQUIEME ARTICLE.

Adam sentoit des plaisirs prévenans : les plaisirs prévenans sont des mouvemens involontaires : Donc Adam étoit agité par des mouvemens involontaires.

Reponse.

Je répons qu'en Adam ses sentimens prévenoient sa raison. J'en ai donné les preuves dans l'article quatriéme. Mais je nie qu'ils prévinssent sa volonté, ou qu'ils excitassent en elle quelques mouvemens involontaires. Car Adam vouloit bien être averti par ces sentimens de ce qu'il devoit faire pour la conservation de sa vie : mais il ne vouloit jamais être agité malgré lui, car cela se contredit. De plus lorsqu'il vouloit s'appliquer à la contemplation de la verité sans la moindre distraction d'esprit, ses sens & ses passions étoient dans un parfait silence. L'ordre le veut, & c'est une suite nécessaire du pouvoir absolu qu'il avoit sur son corps.

Je réponds en second lieu, qu'il n'est pas vrai que le plaisir de l'ame soit la même chose que son mouvement & son amour. Le plaisir & l'amour sont des maniéres d'être de l'ame : mais le plaisir n'a point de rapport nécessaire à l'objet qui semble le causer, & l'amour a nécessairement rapport au bien. Le plaisir est à l'ame ce que la figure est au corps; & le mouvement est au corps ce que l'amour est à l'ame. Or le mouvement d'un corps est bien différent de sa figure. Je veux que l'ame qui est incessamment poussée vers le bien, avance pour ainsi dire plus facilement vers lui, lorsqu'elle a un sentiment de plaisir, que lorsqu'elle souffre de la douleur : de même qu'un corps poussé roule plus facilement lorsqu'il a une figure sphérique, que lorsqu'il en a une cubique. Mais la figure d'un corps est différente de son mouvement, & il peut être sphérique & demeurer en repos. Il est vrai que les esprits ne sont pas comme les corps : ils ne peuvent sentir de plaisir, sans être en mouvement, parce que Dieu qui ne les fait & ne les conserve que pour lui, les pousse incessamment vers le bien. Mais cela ne prouve pas que le plaisir de l'ame soit la même chose que son mouvement; car deux choses, quoique différentes, peuvent se rencontrer toûjours l'une avec l'autre.

Voyez l'Eclaircissemēt sur le troisiéme chap. du 5. Livre.

Je réponds enfin que quand mêmes le plaisir ne seroit pas différent de l'amour ou du mouvement de l'ame; celui que le premier homme sentoit dans l'usage des biens du corps, ne le portoit point à aimer ces corps. Le plaisir porte l'ame vers l'objet qui le cause en elle; je le veux. Mais ce n'est pas le fruit que nous mangeons avec plaisir, qui cause en nous ce plaisir. Les corps ne peuvent agir dans l'ame, & la rendre en quelque maniére heureuse: il n'y a que Dieu qui le puisse. C'est par erreur que nous pensons que les corps ont en eux ce que nous sentons à leur occasion. Adam n'étoit pas assez stupide avant son péché, pour s'imaginer que les corps fussent causés de ses plaisirs. Ainsi le mouvement qui accom-

pagnoit ſes plaiſirs, ne le portoit pas vers les corps. Si le plaiſir a contribué à la chûte du premier homme, ce n'eſt point en faiſant en lui ce qu'il fait préſentement en nous. C'eſt ſeulement que rempliſſant ou partageant la capacité qu'il avoit de penſer, il a effacé ou diminué dans ſon eſprit la préſence de ſon vrai bien & de ſon devoir.

OBJECTION

CONTRE LE SIXIEME ARTICLE.

Quelle apparence que la volonté immuable de Dieu ait été dépendante de celle d'un homme, & qu'en faveur d'Adam il y ait eu des exceptions dans la loi générale de la communication de mouvemens.

Réponſe.

Dans l'Eclairciſſement qui regarde la nature des idées, j'expliquerai plus particulierement ce que c'eſt que l'ordre, & pourquoi Dieu l'aime neceſſairement.

Au moins n'eſt-il pas évident, qu'il ne puiſſe y avoir de telles exceptions. Or il eſt évident que l'ordre immuable demande que le corps ſoit ſoûmis à l'eſprit, & il y a contradition que Dieu n'aime & ne veüille pas l'ordre*, car Dieu aime néceſſairement ſon Fils. Donc il étoit neceſſaire avant le peché du premier homme, qu'il y eut en ſa faveur des exceptions dans la loi générale de la communication des mouvemens. Cela paroît peut-être abſtrait : Voici quelque choſe de plus ſenſible.

L'homme, quoique pécheur, a le pouvoir de remuër & d'arrêter ſon bras lorſqu'il lui plaît. Donc, ſelon les différentes volontez de l'homme, les eſprits animaux ſont déterminez pour produire ou pour arrêter quelques mouvemens dans ſon corps, ce qui certainement ne ſe peut pas faire par la loi générale de la communication des mouvemens. Ainſi la volonté de Dieu étant encore aujourd'huy ſoûmiſe à la

nôtre ; pourquoi n'auroit-elle pas été soûmise à celle d'Adam ? Si pour le bien du corps & pour la societé civile, Dieu empêche dans les pécheurs la communication des mouvemens, pourquoi ne l'eût-il pas empêchée en faveur d'un homme juste, pour le bien de son ame, & pour conserver l'union & la societé qu'il avoit avec lui, car Dieu n'avoit fait l'homme que pour lui ? Comme Dieu ne veut point avoir de societé avec les pécheurs, il leur a ôté aprés le péché, le pouvoir qu'ils avoient de quitter, pour ainsi dire, le corps pour s'unir à lui. Mais il leur a laissé le pouvoir d'arrêter ou de changer la communication des mouvemens par rapport à la conservation de la vie, & à la societé civile : parce qu'il n'a pas voulu détruire son ouvrage, & qu'avant même qu'il l'eût formé, il a eu dessein selon S. Paul de le rétablir & de le reformer en JESUS-CHRIST.

OBJECTION

CONTRE LE SEPTIEME ARTICLE.

L'homme transporte encore presentement son corps de tous côtez : il en remuë comme il lui plaît, toutes les parties, dont le mouvement est necessaire pour la recherche des biens & pour la fuite des maux sensibles. Et par conséquent il arrête ou change à tous momens la communication naturelle des mouvemens, non seulement pour des choses de peu de conséquence ; mais encore pour des choses inutiles à la vie & à la societé civile, & mêmes pour des crimes qui rompent la societé, qui abregent la vie, & qui deshonorent Dieu en toutes manieres. Dieu veut l'ordre, j'en conviens. Mais l'ordre demande-t-il que les loix des mouvemens soient violées pour le mal, & qu'elles soient inviolables pour le bien ? Pourquoi faut-il que l'homme n'ait pas le pouvoir

d'arrêter les mouvemens que les objets ſenſibles produiſent dans ſon corps, puiſque ces mouvemens l'empêchent de faire le bien, de ſe rapprocher de Dieu & de ſe remettre dans ſon devoir: & qu'il ait encore le pouvoir de faire tant de mal dans le monde, par ſa langue, par ſon bras, & par les autres parties de ſon corps, les mouvemens deſquelles dépendent de ſa volonté?

Réponſe.

Voyez le cinquiéme Entretien des Converſatiõs Chrêtiennes.

Pour répondre à cette objection, il faut conſiderer que l'homme ayant peché, devoit rentrer dans le neant. Car n'étant plus dans l'ordre, & n'y pouvant rentrer, il devoit ceſſer d'être. Dieu n'aime que l'ordre: le pecheur n'eſt point dans l'ordre: Dieu ne l'aime donc point. Le pecheur ne peut donc ſubſiſter, puiſque les créatures ne ſubſiſtent que parce que Dieu veut qu'elles ſoient, & que Dieu ne veut point qu'elles ſoient, s'il ne les aime. Le pecheur ne peut auſſi par lui-même rentrer dans l'ordre, parce qu'il ne peut par lui même ſe juſtifier, & que tout ce qu'il peut ſouffrir ne peut égaler ſon offenſe: Il devroit donc rentrer dans le néant.

Mais comme il n'eſt pas raiſonnable de penſer que Dieu faſſe un ouvrage pour l'anéantir, ou pour le laiſſer tomber dans un état pire que le néant; il eſt évident que Dieu n'auroit point fait l'homme ni permis ſon peché qu'il avoit prévû, s'il n'avoit eu en vûë l'Incarnation de ſon Fils; en qui toutes choſes ſubſiſtent, & par qui l'univers reçoit une beauté, une perfection, une grandeur digne de la ſageſſe & de la puiſſance de ſon Auteur.

On peut donc conſidérer que l'homme aprés ſon peché eſt ſans Réparateur, mais dans l'attente d'un Réparateur. Si on le conſidére ſans Réparateur, on voit clairement qu'il ne doit point avoir de ſocieté avec Dieu: qu'il ne peut avoir en lui-même

même la moindre force pour se rapprocher de Dieu: qu'il faut que Dieu le repousse & le maltraite, lorsqu'il pretend quitter le corps pour s'unir avec lui: c'est-à-dire que l'homme aprés le peché doit perdre le pouvoir de se délivrer des impressions sensibles & des mouvemens de la concupiscence. Il devroit même être aneanti par les raisons que je viens de dire. Mais il attend un Réparateur: Et si on le considere dans l'attente de ce Réparateur, on voit bien qu'il doit subsister, lui & sa posterité de laquelle ce Réparateur doit naître: & qu'ainsi il est necessaire que l'homme aprés son peché, conserve encore le pouvoir de remüer diversement toutes les parties du corps desquelles les mouvemens peuvent être utiles à sa conservation.

Il est vrai que les hommes abusent à toute heure du pouvoir qu'ils ont de produire certains mouvemens; & que le pouvoir, par exemple, qu'ils ont de remüer diversement leur langue, est cause d'un nombre infini de maux. Mais si l'on y prend garde, on verra que ce pouvoir est absolument necessaire pour entretenir la societé; pour se soulager les uns les autres dans les besoins de la vie presente; & pour s'instruire de la Religion, qui donne esperance de ce Libérateur pour lequel le monde subsiste. Si l'on examine avec soin quels sont les mouvemens que nous pouvons produire en nous, & dans quelles parties de nôtre corps nous les pouvons produire, on verra clairement que Dieu ne nous a laissé de pouvoir sur nôtre corps, qu'autant qu'il en faut pour conserver sa vie, & pour entretenir la societé civile. Le battement du cœur, par exemple, la dilatation du diaphragme, le mouvement peristaltique des visceres, la circulation des esprits & du sang, & divers mouvemens des nerfs dans les passions, se produisent en nous sans attendre les ordres de l'ame. Comme ils doivent être à peu prés les mêmes dans les mêmes occasions, rien n'oblige Dieu à les soûmettre presentement à la volonté des hommes. Mais les mou-

vemens des muſcles qui ſervent à remuer la langue, les bras & les jambes, devant changer à tous momens, ſelon la diverſité preſque infinie des objets bons ou mauvais qui nous environnent; il a été neceſſaire que ces mouvemens dépendiſſent de la volonté des hommes.

Or il faut prendre garde que Dieu agit toûjours par les voies les plus ſimples, & que les loix de la nature doivent être generales: & qu'ainſi nous ayant donné le pouvoir de remuër nôtre bras & nôtre langue, il ne doit pas nous ôter celui de frapper un homme injuſtement ou de le calomnier. Car ſi nos facultez naturelles dépendoient de nos deſſeins, il n'y auroit point d'uniformité, ni de regle certaine dans les loix de la nature: leſquelles cependant doivent être tres-ſimples & tres-generales, pour être dignes de la ſageſſe de Dieu & conformes à l'ordre. De ſorte que Dieu, en conſéquence de ſes decrets, aime mieux faire le *materiel* du peché, comme diſent les Theologiens, ou ſervir à l'injuſtice des hommes, comme parle un de ſes Prophetes, que de changer ſes volontez pour arrêter les deſordres des pecheurs: Mais il reſerve à ſe vanger de la maniere indigne dont on le traite, lorſqu'il lui ſera permis de le faire ſans aller contre l'immutabilité de ſes decrets: c'eſt à dire lorſque la mort ayant corrompu le corps des voluptueux, Dieu ne ſera plus dans la neceſſité qu'il s'eſt impoſée de leur donner des ſentimens & des penſées qui y ayent rapport.

OBJEC-

OBJECTION

CONTRE LES ARTICLES ONZIEME ET DOUZIEME.

Le peché originel ne rend pas ſeulement l'homme eſclave de ſon corps & ſujet aux mouvemens de la concupiſcence, il le remplit auſſi de vices tout ſpirituels : non ſeulement le corps de l'enfant avant ſon batême eſt corrompu, mais encore ſon ame & toutes ſes facultez ſont infectées du peché. Quoi que la rebellion du corps ſoit le principal de quelques vices groſſiers, tels que ſont l'intemperance & l'impudicité ; elle n'eſt point cauſe des vices purement ſpirituels, tels que peuvent être l'orgueil & l'envie. Ainſi le peché originel eſt quelque choſe de bien different de la concupiſcence avec laquelle nous naiſſons : & c'eſt apparemment la privation de la grace ou de la juſtice originelle.

Reponſe.

J'avouë que les enfans ſont privez de la juſtice originelle : & je le prouve mêmes lorſque je fais voir qu'ils ne naiſſent point juſtes, & que Dieu les hait. Car on ne peut ce me ſemble, donner d'idée plus claire de juſtice & de droiture, qu'en diſant qu'une volonté eſt droite, lorſqu'elle aime Dieu, & qu'elle eſt dereglée lorſqu'elle eſt tournée vers le corps. Mais ſi par la juſtice ou la grace originelle, on veut entendre certaines qualitez inconnuës, ſemblables à celles que l'on dit que Dieu avoit répanduës dans l'ame du premier homme, pour l'orner & la rendre agreable à ſes yeux ; il eſt encore evident que la privation de cette juſtice n'eſt point le peché originel ; car

à proprement parler cette privation ne se transmet point. Si les enfans n'ont point ces qualitez, c'est que Dieu ne les leur donne pas. Et Dieu ne les leur donne pas, c'est qu'ils en sont indignes. C'est donc cette indignité qui se transmet & qui est cause de la privation de la justice originelle. Ainsi c'est cette indignité qui est proprement le peché originel.

Or cette indignité qui consiste, comme je l'ai fait voir, en ce que les inclinations des enfans sont actuellement corrompuës, que leur cœur est tourné vers les corps & qu'ils les aiment, est réellement en eux: ce n'est point l'imputation du peché de leur pere: ils sont effectivement dans le desordre. De même que ceux qui sont justifiez par Jesus-Christ, dont Adam étoit la figure, ne sont point justifiez par imputation. Mais ils sont effectivement rétablis dans l'ordre par une justice interieure, differente de celle de Jesus-Christ, quoi qu'il n'y ait que Jesus-Christ qui la leur ait meritée.

L'âme n'a que deux rapports naturels ou essentiels, l'un à Dieu l'autre à son corps. Or il est evident que le rapport ou l'union qu'elle a avec Dieu, ne peut la corrompre ou la rendre vicieuse. Donc elle n'est telle dans le moment qu'elle est créée, que par le rapport qu'elle a avec son corps. Ainsi il est necessaire de dire, ou que l'orgueil & les autres vices qu'on appelle spirituels, se peuvent communiquer par le corps, ou que les enfans n'y sont point sujets dans le moment de leur naissance. Je dis dans le moment de leur naissance, car je ne nie pas que ces mauvaises habitudes ne s'acquierent facilement. Quoique les pures intelligences n'ayent rapport qu'à Dieu, & que dans le moment de leur creation elles ne fussent sujettes à aucun vice, neantmoins elles sont tombées dans le desordre. Mais ce n'est que parce qu'elles ont fait un mauvais usage de leur liberté: & les enfans n'en ont fait aucun usage, car le peché originel n'est point libre.

Mais au fond, je croi que ceux-là se trompent, qui

qui pensent que la rebellion du corps n'est cause que des vices grossiers, tels que sont l'intemperance & l'impudicité; & non de ceux qu'on appelle spirituels, comme l'orgueil & l'envie: & je suis persuadé qu'il y a une telle correspondance entre les dispositions de nôtre cerveau & celles de nôtre ame, qu'il n'y a peut-être point de mauvaise habitude dans l'ame, qui n'ait son principe dans le corps.

Saint Paul en plusieurs endroits appelle la loi, la sagesse, les desirs, & les œuvres de la chair, tout ce qui est contraire à la loi de l'esprit: il ne parle point de vices spirituels. Il met entre les œuvres de la chair, l'idolatrie, les heresies, les dissentions & plusieurs autres vices qu'on appelle spirituels. C'est selon sa doctrine suivre les mouvemens de la chair que de se laisser aller à la vaine gloire, à la colere & à l'envie. Enfin il paroît par les expressions de cet Apôtre que tout peché vient de la chair: non que la chair le commette, ou que l'esprit de l'homme, sans la grace ou sans l'esprit de Jesus-Christ, fasse le bien, mais parce que la chair agit sur l'esprit de l'homme de telle maniere, qu'il ne fait point de mal qu'elle ne l'y ait sollicité. Voici comme parle saint Paul dans l'Epître aux Romains: *Je me plais dans la loi de Dieu selon l'homme interieur. Mais je vois dans les membres de mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit, & qui me rend captif sous la loi du peché qui est dans les membres de mon corps.* Et plus bas: *Ainsi je suis moi même soûmis à la loi de Dieu selon l'esprit, & à la loi du peché selon la chair.* Il parle de la même maniere dans plusieurs autres endroits de ses Epîtres. Ainsi la concupiscence ou la rebellion du corps ne porte pas seulement aux vices qu'on appelle charnels ou deshonnêtes, mais encore à ceux qu'on croit être spirituels. Je vas tâcher de le prouver d'une maniere sensible.

Aux Gal. c. 5.

Aux Rom. c. 7.

Lorsqu'une personne se trouve en compagnie, il est, ce me semble, certain qu'il se produit machinalement dans son cerveau des traces, & qu'il s'excite

dans ses esprits animaux des mouvemens, qui font naître en son ame des pensées & des inclinations mauvaises. Nos pensées dans ces rencontres ne sont point naturellement conformes à la verité, ni nos inclinations à l'ordre: elles naissent en nous pour le bien du corps & de la vie presente, à cause que c'est le corps qui les excite. Ainsi elles nous font perdre la presence de Dieu, & la pensée de nôtre devoir: & elles ne tendent qu'à nous faire considerer par les autres hommes, comme dignes de leur affection & de leur estime. Cet orgueil secret qui se réveille en nous dans ces occasions, est donc un vice spirituel, dont la rebellion du corps est le principe.

Par exemple, si les personnes devant qui nous sommes, sont élevées en dignité, l'éclat de leur grandeur nous éblouït & nous abbat. Comme les traces que leur presence excite dans nôtre cerveau; sont quelquefois tres-grandes, & que les mouvemens en sont vifs; elles rayonnent pour ainsi dire; dans tout nôtre corps: elles se répandent sur nôtre visage; & elles y marquent sensiblement le respect & la crainte, & tous nos sentimens les plus cachez. Ces traces agissent ensuite par ces expressions sensibles de nos mouvemens interieurs sur la personne qui nous regarde: elles la disposent à des sentimens de douceur & d'honêteté par des traces, que nôtre air respectueux ou craintif, produisent machinalement dans son cerveau, lesquelles rejallissant sur son visage, elles y effacent cette majesté qui y paroissoit auparavant, & donnent au reste de son corps une posture qui arrête ensuite nôtre trouble, & qui nous rassure. Ainsi aprés plusieurs contre-coups de ces expressions sensibles, nôtre air & nos manieres se fixent enfin dans l'état que la personne qui domine sur nous le souhaite.

Or comme tous les mouvemens des esprits animaux sont accompagnez des mouvemens de l'ame, & que les traces du cerveau sont suivies des pensées de l'esprit; il est évident qu'étant maintenant privez

du

du pouvoir d'effacer ces traces & d'arrêter ces mouvemens, nous nous trouvons sollicitez par la presence de la personne qui domine sur nous, à entrer dans tous ses sentimens & tous ses desirs, & à nous appliquer entierement à elle, de même qu'elle est portée à s'appliquer à nous, quoique d'une maniere differente. Et c'est pour cela que la conversation du monde réveille & fortifie la concupiscence de l'orgueïl; comme les commerces deshonêtes, la bonnechere, & la jouïssance des plaisirs des sens, augmentent la concupiscence charnelle; ce qu'il est tresnecessaire de remarquer pour la Morale.

C'est une chose fort utile qu'il y ait dans le cerveau des traces qui representent incessamment l'homme à lui-même, afin qu'il ait soin de sa personne; & qu'il y en ait d'autres qui servent à former & à entretenir la societé, puisque les hommes ne sont pas faits pour vivre seuls. Mais l'homme ayant perdu le pouvoir d'effacer ces traces, lorsqu'il le voudroit & qu'il seroit à propos; elles le sollicitent sans cesse au mal. Comme il ne peut s'empêcher de se representer à soi-mesme, il est incessamment excité à des mouvemens d'orgueil & de vanité, à mépriser les autres, & à rapporter toutes choses à soy; & comme il n'est pas maître des traces qui le sollicitent à entretenir la societé avec les autres, il est agité comme malgré lui, par des mouvemens de complaisance, de flaterie, de jalousie, & de semblables inclinations. Ainsi tous ces vices qu'on appelle spirituels, viennent de la chair, aussi bien que l'impudicité & l'intemperance.

Non seulement il y a dans nôtre cerveau des dispositions qui excitent en nous des sentimens & des mouvemens, par rapport à la propagation de l'espece & à la conservation de la vie; il y en a peut-être un plus grand nombre qui réveillent en nous des pensées & des passions, par rapport à la societé, à nos établissemens particuliers, & à ceux de nos amis. Nous sommes unis par la nature à tous les corps qui

nous environnent, & par ces corps à toutes les choſes qui ont quelque rapport à nous. Or nous ne pouvons y être unis que par certaines diſpoſitions qui ſont dans nôtre cerveau. Ainſi, n'ayant point le pouvoir d'empêcher l'action de ces diſpoſitions naturelles, nôtre union ſe change en dépendance, & nous devenons ſujets par nôtre corps à toutes ſortes de vices.

Nous ne ſommes pas de pures intelligences: toutes les diſpoſitions de nôtre ame produiſent quelques diſpoſitions dans nôtre corps; comme les diſpoſitions de nôtre corps excitent de pareilles diſpoſitions dans nôtre ame. Ce n'eſt pas que l'ame ne puiſſe abſolument rien recevoir que par le corps: mais c'eſt que tant qu'elle y eſt unie, elle ne peut recevoir de changement dans ſes modifications, ſans que le corps en reçoive auſſi lui-même. Il eſt vrai qu'elle peut être éclairée, ou recevoir de nouvelles idées, ſans que le corps y ait neceſſairement quelque part: mais c'eſt parce que les idées pures ne ſont point des modifications de l'ame, comme je l'ai prouvé ailleurs. Je ne parle pas ici des idées ſenſibles, car ces idées renferment un ſentiment, & tout ſentiment eſt une maniere d'être de l'ame.

SECONDE OBJECTION.

CONTRE LES ARTICLES ONZIE'ME ET DOUZIE'ME.

Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundũ intravit, &c. Rom. 5.

Si le peché originel ſe tranſmet à cauſe de la communication qui ſe rencontre entre le cerveau de la mere & celui de ſon enfant, c'eſt la mere qui eſt cauſe de ce peché, & le pere n'y a point de part. Cependant ſaint Paul nous apprend, que c'eſt par l'homme que le peché eſt entré dans le monde: il ne parle pas ſeulement de la femme. Donc, &c.

Réponſe

Réponse.

David assure que sa mere *l'a conçû dans l'iniquité*: & l'Ecclesiastique dit que *le peché vient de la femme, & que c'est par elle que nous sommes tous sujets à la mort*: l'un & l'autre ne parlent point de l'homme. Saint Paul au contraire dit que c'est par l'homme que le peché est entré dans le monde, il ne parle point de la femme. Comment accorder ces témoignages, & lequel des deux de l'homme ou de la femme devroit-on justifier, s'il étoit necessaire de justifier l'un ou l'autre? Dans le discours on n'attribuë jamais à la femme une chose à laquelle elle n'a point de part, & qui est seulement de l'homme: mais on attribuë souvent à l'homme ce qui est de la femme, à cause que le mari en est le chef & le maître. Nous voyons que les Evangelistes, & même la sainte Vierge appelle saint Joseph pere de Jesus-Christ, lorsqu'elle dit à son fils: Voilà vôtre pere & moi qui vous cherchions; *Ecce pater tuus & ego dolentes quærebamus.* Ainsi puisque l'Ecriture sainte nous assure que c'est par la femme que nous sommes tous sujets à la mort & au peché, il est absolument necessaire de le croire: cela ne se peut rejetter sur l'homme. Mais quoi qu'elle nous assure en d'autres endroits que c'est par l'homme que le peché est entré dans le monde, il n'y a pas tout-à-fait une pareille necessité de le croire, puisqu'on peut attribuer à l'homme ce qui est de la femme. Et si l'on étoit obligé par la foi d'excuser l'homme ou la femme, il seroit plus raisonnable d'excuser l'homme que la femme.

In iniquitatibus conceptus sum & in peccatis concepit me mater mea Ps. 50.
Amuliere initium factum est peccati & per illam omnes morimur Eccl. 25. 23.
Luc. 2. 48.

Cependant je croi qu'on doit expliquer à la lettre les passages que je viens de citer, & dire que l'homme & la femme sont veritablement causes du péché, chacun à leur maniere. La femme, en ce que c'est par elle que le peché se communique, comme c'est par elle que l'homme engendre des enfans; & l'homme,

me, parce que son peché est cause de la concupiscence, comme son action l'est de la fecondité de la femme ou de la communication qui est entre la femme & son enfant.

Il est certain que c'est l'homme qui rend la femme feconde, & par consequent c'est lui qui est cause de la communication, qui se trouve entre le corps de la mere & celui de son enfant, puisque cette communication est le principe de la vie des enfans. Or cette communication ne donne pas seulement aux corps des enfans les dispositions de celui de la mere, elle donne aussi à leur esprit les dispositions de son esprit. Donc on peut dire que c'est *par un homme que le peché est entré dans le monde*, comme le dit Saint Paul; & neanmoins à cause de cette communication, il faut dire aussi que *le peché vient de la femme*; que c'est *par elle que nous sommes tous sujets à la mort*, *& que nôtre mere nous a conçûs dans l'iniquité*, comme il est dit dans d'autres endroits de l'Ecriture.

On dira peut-être, que quand même l'homme n'auroit point peché, la femme auroit eu des enfans pecheurs: car ayant elle-même peché, elle avoit perdu le pouvoir que Dieu lui avoit donné sur son corps: Et ainsi quoi que l'homme fût demeuré juste, elle auroit corrompu le cerveau, & par consequent l'esprit de son enfant, à cause de la communication qu'elle avoit avec lui.

Certainement cela ne paroît pas vrai semblable: car l'homme juste, sçachant ce qu'il fait, ne peut pas donner à une femme cette miserable fecondité d'engendrer des enfans pecheurs. S'il demeure juste il ne veut avoir des enfans que pour Dieu, & des enfans pecheurs ne peuvent jamais être agreables à Dieu, car je ne suppose point ici de mediateur. Je veux néanmoins qu'en ce cas le mariage n'eût point été rompu, & que l'homme se fût approché de sa femme. Mais il est certain que le corps de la femme appartenoit à son mari: ce corps avoit été tiré du sien; ce n'étoit qu'une même chair, *duo in carne una*. Il est

eſt encore certain que les enfans appartiennent autant au pere qu'à la mere. Cela étant, on ne peut pas ſe perſuader que la femme aprés ſon peché eût perdu le pouvoir qu'elle avoit ſur ſon corps, ſi ſon mari n'eût peché auſſi bien qu'elle. Car ſi la femme eût été privée de ce pouvoir le mari demeurant dans l'innocence, il y auroit eu ce deſordre dans l'Univers, qu'un homme juſte auroit eu un corps corrompu & des enfans pecheurs. Or il eſt contre l'ordre, ou plûtôt il y a contradiction, qu'un Dieu juſte puniſſe l'homme, lorſqu'il eſt dans une parfaite innocence. C'eſt pour cela qu'Eve ne ſent point de mouvemens involontaires & rebelles incontinent aprés ſon peché: elle n'a point encore de honte de ſe voir nuë: elle ne ſe cache point: Elle s'approche au contraire de ſon mari, quoique nud comme elle: ſes yeux ne ſont point encore ouverts: elle eſt comme auparavant la maîtreſſe abſoluë de ſon corps. L'ordre vouloit qu'incontinent aprés ſon peché ſon ame fût troublée par la rebellion de ſon corps, & par la honte de ſa nudité, & de celle de ſon mari; car il n'étoit pas juſte que Dieu ſuſpendit davantage les loix de la communication des mouvemens en ſa faveur, comme j'ai dit dans l'article ſeptiéme. Mais parce que ſon corps eſt à ſon mari, & que ſon mari eſt encore innocent; elle n'eſt point punie dans ce corps: cette punition eſt differée juſqu'à-ce qu'il ait mangé lui-même du fruit qu'elle lui preſenta. Ce fut alors qu'ils ſentirent l'un & l'autre la rebellion de leur corps; qu'ils virent qu'ils étoient nuds; & que la honte les obligea de ſe couvrir de feüilles de figuier. Ainſi il faut dire qu'Adam eſt veritablement cauſe du peché originel & de la concupiſcence, puiſque c'eſt ſon peché qui a privé ſa femme auſſi bien que lui du pouvoir qu'ils avoient ſur leur corps, & que c'eſt par le défaut de ce pouvoir que la femme produit dans le cerveau de ſon enfant des traces qui corrompent l'ame dés le moment qu'elle eſt créée.

OBJEC-

OBJECTION
CONTRE L'ARTICLE DOUZIE'ME.

C'eſt deviner que de dire que la communication du cerveau de la mere avec celui de ſon enfant, ſoit neceſſaire ou utile à la conformation du fœtus: car il n'y a point de communication entre le cerveau d'une poule & de ſes poulets; & cependant les poulets ſe forment parfaitement bien.

Réponſe.

Je répons que dans le Chapitre ſeptiéme du ſecond Livre, j'ai ſuffiſamment démontré cette communication par l'uſage que j'en fais pour expliquer la génération des monſtres, & certaines marques, & apprehenſions naturelles. Car il eſt évident qu'un homme qui tombe en pamoiſon à la vûe d'une coulévre, à cauſe que ſa mere en a été épouvantée lorſqu'elle le portoit dans ſon ſein, ne peut avoir cette foibleſſe, que parce qu'il s'eſt formé autrefois dans ſon cerveau des traces pareilles à celles qui s'ouvrent lorſqu'il voit une coulévre, & que ces traces ont été accompagnées d'un pareil accident. Ainſi je ne devine point, car je ne me hazarde pas de déterminer en quoi conſiſte préciſément cette communication. Je pourrois dire qu'elle ſe fait par les racines que le fœtus pouſſe dans le ſein de la mere, & par les nerfs dont cette partie de la mere eſt apparemment remplie. Et en cela je ne devinerois pas plus qu'un homme, qui n'ayant jamais vû les machines de la Samaritaine; aſſureroit qu'il y a des roües & des pompes pour y élever l'eau. Cependant je croi qu'il eſt permis quelquefois de deviner, pourvû qu'on ne veüille point paſſer pour prophete, & qu'on

qu'on ne parle point avec trop d'assurance. Je croi qu'il est permis de dire ce qu'on pense, pourvû qu'on ne s'attribuë point l'infaillibilité, & qu'on ne domine point injustement sur les esprits par des manieres décisives ; ou par le secours de quelques termes scientifiques. Ce n'est pas toûjours deviner que de dire des choses qui ne se voient point, & qui sont contraires aux préjugez, pourvû qu'on ne dise que des choses qui se conçoivent bien, & qui entrent facilement dans l'esprit de ceux qui veulent bien entendre raison.

Je dis donc, qu'en supposant les loix générales de la communication des mouvemens telles qu'elles sont, il y a bien de l'apparence que la communication particuliere du cerveau de la mere avec celui de son enfant est necessaire, afin que le corps de celui-ci se forme comme il le doit être, ou pour le moins qu'elle est necessaire, afin que le cerveau de l'enfant reçoive certaines dispositions, qui doivent changer selon les tems & selon les païs, ainsi que j'ai expliqué dans le même Chapitre.

J'avouë qu'il n'y a point de communication entre le cerveau d'une poule & celui d'un poulet qui se forme dans un œuf, & que neanmoins le corps des poulets ne laisse pas de se former parfaitement bien. Mais on peut prendre garde que le poulet est bien plus avancé dans l'œuf lorsque la poule le pond, que le fœtus lorsqu'il descend dans la matrice. On en doit juger ainsi, puisqu'il faut moins de tems pour faire éclore des œufs, qu'il n'en faut par exemple pour avoir des petits chiens ; quoi que le ventre d'une chienne étant fort chaud, & son sang toûjours en mouvement, les chiens dûssent être plûtôt formez que les œufs éclos, si les poulets n'étoient pas plus avancez dans leurs œufs que les petits chiens dans leurs germes. Or il y a bien de l'apparence que cette formation du poulet dans son œuf avant que d'avoir été pondu, a été produite par la communication dont je parle.

Je réponds en second lieu, que l'accroissement du corps des oiseaux est peut-être plus conforme aux loix générales du mouvement, que celui des animaux à quatre pieds; & qu'ainsi la communication du cerveau de la mere avec celui de ses petits, n'est pas si nécessaire dans les oiseaux que dans les autres animaux. Car la raison qui rend cette communication necessaire, est apparemment pour remédier au défaut des loix générales, qui ne suffisent pas dans quelques cas particuliers à la formation, ou à l'accroissement des animaux.

Enfin je répons qu'il n'est pas nécessaire pour la conservation de la vie des oiseaux, qu'il y ait autant de dispositions particulieres dans leur cerveau que dans celui des autres animaux: ils ont des aîles pour fuïr le mal, & pour attraper leur proie: ils n'ont point besoin de tous ces ressorts particuliers, qui sont le principe de l'adresse & de la docilité de quelques animaux domestiques. Ainsi il n'est pas necessaire que leur mere en les formant les instruise de beaucoup de choses, ou les rende capables d'en être instruits par une disposition de cerveau propre pour la docilité. Ceux qui dressent les jeunes chiens à la chasse, en trouvent quelque-fois qui arrêtent naturellement, à cause seulement de l'instruction qu'ils ont reçûë de leur mere, qui a souvent chassé étant pleine. On remarque presque toûjours de la différence entre les races de ces animaux, & qu'il y en a de plus dociles & capables d'une meilleure instruction que les autres de même espece. Mais je ne pense pas qu'il y ait jamais eu d'oiseau qui ait rien appris d'extraordinaire à ses petits, & qu'une poule, par exemple, ait jamais fait de poussin qui sçût faire autre chose que ce qu'ils font tous naturellement. Les oiseaux ne sont donc pas si dociles ni si capables d'instruction que les autres animaux. La disposition de leur cerveau n'est pas ordinairement capable de beaucoup de changemens: ils n'agissent pas tant par imitation que quelques animaux domestiques.

Les

Les petits canards qu'une poule mene, n'attendent pas ſon exemple pour ſe jetter dans l'eau ; & les pouſſins au contraire ne s'accoûtument pas à nager, quoique la canne qui les a couvez & qui les conduit, nage inceſſamment. Mais il y a des animaux qui imitent facilement & promptement des mouvemens extraordinaires qu'ils voyent faire à d'autres. Cependant je ne prétens pas qu'on doive fort s'arrêter à ces derniéres reflexions : elles ne ſont pas néceſſaires pour établir ce que je pretens.

SECONDE OBJECTION.

CONTRE L'ARTICLE DOUZIE'ME.

C'eſt encore deviner que d'aſſurer que la mere avant ſon peché auroit pû s'entretenir avec ſon fruit, car il n'y a point de rapport néceſſaire entre nos penſées & les mouvemens qui ſe paſſent dans nôtre cerveau. Ainſi cette communication du cerveau de la mere au cerveau de l'enfant eſt inutile.

Réponſe

Il eſt évident que ſans cette communication l'enfant n'auroit pû ſans un miracle particulier, avoir de commerce avec ſa mere, ni la mere avec ſon enfant. Or avant le peché l'ordre vouloit que la mere fût avertie de tous les beſoins corporels de ſon enfant, & que l'enfant n'ignorât pas les obligations qu'il avoit à ſes parens. Donc puiſque toutes choſes euſſent été dans l'ordre avant le peché, & que Dieu agit toûjours d'une maniére conforme à l'ordre, la mere & l'enfant euſſent eu quelque commerce par le moyen de cette communication.

Pour comprendre en quoi ce commerce auroit pû conſiſter ; il faut ſe ſouvenir que la liaiſon des trace

du cerveau avec les idées de l'ame, se peut faire en plusieurs façons, ou par la nature, ou par la volonté des hommes, ou de quelque autre maniére, ainsi que je l'ai expliqué dans le second Livre. *

Chap. 2. de la 2. Part. Lorsqu'on regarde un quarré, ou l'air d'une personne qui souffre quelque douleur, on a dans l'esprit l'idée d'un quarré, ou celle d'une personne affligée: cela est général à toutes les nations, & la liaison qui est entre ces idées & ces traces est naturelle. Lorsqu'un François entend prononcer ou qu'il lit ce mot, *quarré*, il a aussi l'idée d'un quarré: mais la liaison qui est entre le son ou les caracteres de ce mot & son idée, n'est point naturelle: elle n'est point aussi générale à tous les hommes. Je dis donc que la mere & l'enfant auroient eu naturellement commerce entr'eux sur toutes les choses qui se peuvent représenter à l'esprit par les liaisons naturelles. Que si la mere par exemple eût vû un quarré, l'enfant l'auroit vû aussi, & que si l'enfant se fût imaginé quelque figure, il auroit aussi réveillé la trace de la même figure dans l'imagination de sa mere. Mais la mere & l'enfant n'auroient point eu naturellement de commerce entr'eux sur des choses purement spirituelles, ni mêmes sur des choses corporelles, lorsqu'ils les auroient conçûës sans faire usage de leurs sens ou de leur imagination. La mere auroit pensé à Dieu, elle auroit entendu ou lû ce mot *quarré*, ou quelqu'autre semblable, sans que l'enfant eût pû découvrir quelle pensée elle auroit euë: si ce n'est qu'avec le tems, elle eût pû établir avec lui un nouveau commerce d'idées intellectuelles, à peu prés comme font les nourrices, lors qu'elles apprennent à parler à leurs enfans. J'explique & je prouve ces choses.

Il me semble que j'ai assez prouvé, par l'explication que j'ai donnée de la cause des aversions heréditaires, & des marques que l'on tire de sa naissance, que les traces des meres se communiquent à leurs enfans. Or les traces des choses corporelles sont inséparables de leurs idées. Donc ces idées se communiquen

niquent aussi, & les enfans voyent, sentent, imaginent les mêmes choses que leurs meres. C'est maintenant malgré eux qu'ils sentent ce que sentent leurs meres: mais s'ils n'étoient point pecheurs, ils auroient le pouvoir d'empêcher lorsqu'ils le voudroient, l'effet de la communication qu'ils ont avec leurs meres. Ils pourroient mêmes reveiller dans leur cerveau les traces qu'ils auroient reçûës d'elles, par la même raison que nous imaginons ce qui nous plaît, lorsque nous n'avons point de sentimens trop vifs. Cela supposé, il est évident que lorsque la mere seroit attentive à son enfant, elle pourroit découvrir par une espece de contre-coup, s'il recevroit ou non l'impression qu'elle exciteroit en lui, & mêmes les autres choses ausquelles il penseroit. Car de même que la mere ne pourroit ébranler les fibres de son cerveau, sans que ceux de l'enfant en reçûssent l'impression; l'enfant ne pourroit aussi arrêter cet ébranlement; ou en exciter quelqu'autre, sans que la mere en fût avertie par quelque legére impression, pourvû qu'elle s'y rendît parfaitement attentive par le pouvoir qu'elle auroit de faire cesser tout autre bruit que celui que son enfant exciteroit en elle. Ainsi il faut demeurer d'accord que la mere & l'enfant auroient eu ensemble quelque commerce avant le peché, ou nier le rapport du cerveau de l'un au cerveau de l'autre, ou le pouvoir de l'ame sur le corps, tel que je l'ai établi auparavant. Cela paroît évident, quoique l'imagination s'en affarouche & que les préjugez s'y opposent. Il est vrai que ce commerce n'auroit été d'abord que pour les choses qui tombent sous les sens & sous l'imagination. Les enfans ne tenans à leurs meres que par le corps, il n'est pas absolument nécessaire qu'ils reçoivent d'autres idées que celles des objets sensibles. Car leur ame étant étroitement unie à Dieu, si on les considére sans peché, ils reçoivent immediatement de lui toutes les idées qui n'ont point de rapport aux corps. Mais comme l'on peut avec le temps attacher les idées les plus abstraites

à des choſes ſenſibles qui n'y ont point de rapport, le commerce des meres avec leurs enfans ſe fût apparemment bien-tôt étendu aux choſes les plus ſpirituelles, s'ils ſe fuſſent efforcées de s'entretenir ſur ces matiéres.

Je ſçai bien que ce que je dis ici ne paroîtra pas fort raiſonnable à la pluſpart des hommes, & que ceux-mêmes qui combattent contre les préjugez & contre l'effort continuel des impreſſions ſenſibles, ſeront ſurpris de la nouveauté de cette penſée. Mais ſi on fait une ſérieuſe reflexion ſur la maniére dont un maître inſtruit ſon diſciple, ſi l'on conſidere de combien de differens moyens il eſt obligé de ſe ſervir pour lui découvrir les idées qu'il a des choſes, les comparaiſons qu'il en fait, les jugemens qu'il en porte, & les autres diſpoſitions de ſon eſprit à leur égard: on verra que les meres ont bien plus de facilité à découvrir leurs penſées, & leurs diſpoſitions intérieures à leurs enfans, que les maîtres à leurs diſciples: pourvû que l'on ſuppoſe ſeulement que les traces du cerveau des meres s'impriment dans celui de leurs enfans, ce qui eſt évident par tout ce que je viens de dire. Car enfin il eſt viſible que la parole & tous les ſignes extérieurs dont nous nous ſervons pour exprimer nos penſées aux autres hommes, n'ont l'effet que nous ſouhaitons, que parce qu'ils impriment dans le cerveau de ceux qui nous écoutent, les mêmes traces, & qu'ils excitent les mêmes emotions d'eſprits, qui accompagnent nos idées & nôtre diſpoſition intérieure à leur égard.

OBJECTION

CONTRE L'ARTICLE DIX-SEPTIE'ME ET CEUX QUI LE SUIVENT..

Il y a de la témerité à dire que les enfans dans le Batême sont justifiez par des mouvemens actuels de leur volonté vers Dieu. Il ne faut point donner d'ouvertures à des opinions nouvelles : cela n'est propre qu'à faire du bruit.

Réponse.

Je demeure d'accord, qu'il ne faut point dire positivement que les enfans soient justifiez par des actes formels de leur volonté. Je croi que l'on n'en sçait rien, & il ne faut assurer positivement que ce que l'on sçait. Mais comme il n'y a que trop de gens qui sont portez à croire que la justification des enfans n'est qu'extérieure & par imputation, à cause, disent-ils, qu'ils sont incapables de former aucun acte d'amour de Dieu : je croi qu'il est à propos de leur faire voir que ce n'est que par préjugé qu'ils sont dans ce sentiment. Car les préjugez des hommes à l'égard des enfans sont tels, qu'on s'imagine ordinairement, qu'ils ne pensent point dans le sein de leur mere & dans leurs premieres années, & mêmes qu'ils sont absolument incapables de penser. On croit qu'ils n'ont point encore en eux-mêmes les idées des choses ; que ce sont les maîtres qui les leur inspirent dans le discours; & que s'ils ont quelques inclinations, elles ne sont point de même nature que les nôtres, & qu'elles ne peuvent les porter jusqu'au souverain bien. La plûpart des hommes ne comprennent point distinctement que l'ame des enfans est comme celles

des personnes avancées en âge; qu'elle ne se fortifie & ne se perfectionne pas comme le corps; & que si elle étoit délivrée pour un moment de l'impression que le corps fait sur elle, & mûë par la délectation de la grace, elle seroit en ce moment plus éclairée & plus pure que celles des plus grands Saints qui ressentent toûjours dans leur esprit & dans leur cœur quelques effets de la concupiscence.

On regarde communément la concupiscence comme si elle étoit naturelle: on ne pense pas toûjours qu'elle est une suite du peché. Ainsi on juge sans y penser que la stupidité des enfans est une suite nécessaire de la foiblesse de leur corps, de la jeunesse de leur âge, & même de l'incapacité de leur esprit. Or ce jugement ou ce préjugé se represente sans cesse à l'esprit, & il le préocupe de telle maniére qu'il l'empêche d'examiner la chose en elle-même. Ainsi ceux qui ont parlé de l'effet du Batême dans les siécles passez, n'ont point expliqué la regéneration des enfans par des mouvemens actuels de leur cœur: non qu'ils ayent jugé par de fortes raisons que cela n'étoit pas possible; car il ne paroît pas de leurs ouvrages qu'ils l'aient seulement examiné. Mais (comme il paroît assez) parce qu'ils l'ont supposé ainsi, & qu'ils ne se sont presque pas avisez d'en douter, ou peut-être parce qu'ils n'ont pas voulu donner une explication qui eût choqué les préjugez, dans un tems où l'on ne s'efforçoit pas de s'en délivrer, autant qu'on le fait presentement.

Mais si l'on regarde la necessité qu'il y a de donner une explication plus précise que celle par exemple que donne saint Augustin en quelques endroits, laquelle favorise * l'imputation, quoi qu'ailleurs il parle d'une maniere qui ne la favorise * pas. Si on considere que l'imputation est fort commode, qu'il semble en ce cas qu'elle ait été reçûë par quelques anciens Théologiens * tres-ortodoxes, & qu'elle est même absolument nécessaire pour ceux qui nient, quoique sans preuve convaincante, les habitudes

* L. 1 de Nupt. c. 25. 26. 27. & in Jul. l. 6, chap. 19. & ailleurs.

† Ep. 23.

de l'ame, lesquels il peut être bon de contenter si on le peut. Enfin, si l'on veut avoir égard à l'équité naturelle qui défend de condamner des intentions secrétes, on pourra peut-être juger que ce que je dis n'est pas vrai-semblable: mais je ne croi pas qu'on puisse trouver mauvais que je dise, que je tâche ainsi de contenter les esprits, mêmes les plus fâcheux, sur les difficultez qu'ils ont touchant le peché originel.

23. lib. de peccatorum meritis ch. 19. & alibi.
† Innocent. 3. *In* 3. *Decret. de Baptismo & ejus effectu. Capite* Majores. *Et in Conc. Viennensi Generali* 15 sous Clement V.



ECLAIR-



ECLAIRCISSEMENT

Sur le troisiéme Chapitre de la troisiéme Partie du deuxiéme Livre.

Dans lequel je parle de la force de l'imagination des Auteurs, & principalement de Tertullien.

COmme je suis convaincu que le principe le plus général & le plus fecond des erreurs qui se rencontrent dans les Sciences, & principalement dans la Morale, est l'impression que les imaginations vives font sur l'esprit des hommes, qui se conduisent plûtôt par machine que par raison; j'ay crû que je devois faire sentir cette verité en toutes les maniéres qui pourroient réveiller les esprits de leur assoupissement à son égard. Et parce que les exemples nous frappent vivement, sur tout lorsqu'ils ont quelque chose de grand & d'extraordinaire, j'ai pensé que les noms illustres de Tertullien, de Senéque, & de Montagne, seroient capables d'exciter leur attention, & de les convaincre sensiblement de cette domination contagieuse de l'imagination sur la raison. Car enfin si des paroles toutes mortes, & qui ne sont point animées par l'air & les maniéres sensibles de ces fameux Auteurs, ont encore plus de force

ce

ce que la raiſon de certaines gens : ſi le tour de l'expreſſion qui ne donne qu'une foible idée de l'action ſenſible, que l'imagination répand vivement ſur le viſage, & ſur le reſte du corps de ceux qui ſont pénétrez de ce qu'ils diſent, eſt capable d'agiter, de pénétrer & de convaincre une infinité de perſonnes : certainement on doit demeurer d'accord qu'il n'y a rien de plus dangereux que d'écouter avec reſpect les perſonnes dont l'imagination eſt forte & vive. Car leur air & leur maniére eſt un langage naturel ſi fort & ſi convaincant ; ils ſçavent paſſionner ſi vivement toutes choſes, qu'ils ſoulevent preſque toûjours les ſens & les paſſions contre la raiſon : & qu'ils répandent, pour ainſi dire, la conviction & la certitude dans tous ceux qui les regardent.

J'avois bien prévû, en apportant ces grands exemples, que je ne guérirois pas tous ceux qui auroient été frappez d'étonnement & d'admiration à la lecture de ces trois fameux Auteurs. Car il n'eſt pas neceſſaire de connoître beaucoup l'homme pour ſçavoir que les bleſſures que le cerveau a reçûës, ſe guériſſent plus difficilement que celles des autres parties du corps, & qu'il eſt plus facile de fermer une playe qui n'eſt point expoſée à l'action de quelque corps qui la puiſſe renouveller, que de guerir parfaitement certains préjugez qui ſe juſtifient à tous momens par des raiſons fort vrai-ſemblables.

Il eſt tres-difficile de fermer éxactement les traces du cerveau, parce qu'elles ſont expoſées aux cours des eſprits, & qu'elles peuvent être inceſſamment renouvelées par une infinité de traces qu'on peut appeller acceſſoires. Ces ſortes de bleſſures ne peuvent ordinairement ſe guérir ou ſe rejoindre, que lorſque le cerveau en ayant reçû d'autres plus profondes & qui leur ſont oppoſées, il ſe fait une forte & continuelle révulſion dans les eſprits. Car on ne doit pas croire qu'un préjugé ſoit entiérement guéri dés qu'on ſe l'imagine ; à cauſe qu'on n'en eſt point actuellement frappé. Un préjugé n'eſt entiérement

guéri, que lorſque la trace eſt bien rejointe ; & non pas dés que les eſprits commencent à n'y prendre plus leurs cours pour quelque raiſon particuliére.

Je ſçavois donc bien que ceux qui avoient été abbatus & renverſez par la force & les mouvemens de Tertullien, enlevez & ébloüis par la grandeur & les beautez de Séneque, gagnez & corrompus par les maniéres libres & naturelles de Montagne, ne changeroient pas de ſentimens aprés la lecture de quelques pages de mon Livre. Je jugeois au contraire qu'ils auroient du chagrin de ce que j'aurois tâché de diſſiper l'enchantement qui les charme.

Mais comme j'eſpérois que ces exemples ſeroient utiles à mon deſſein, pour les raiſons que je viens de dire, j'ai crû que je devois avoir plus d'égard à l'utilité de pluſieurs perſonnes qui ne ſont point préocupées qu'au chagrin de quelques particuliers, que je jugeois bien devoir critiquer la liberté que j'ai priſe. Je conſidérois qu'il y a peu de perſonnes ſi fort prévenuës d'eſtime pour ces Auteurs, qu'il n'y ait encore quelque eſperance de retour vers la raiſon. Je jugeois enfin que n'y ayant peut-être perſonne de préoccupé à l'égard de tous les trois enſemble, à cauſe de la diverſité du caractere de leurs imaginations, les plus enteſtez mêmes trouveroient que j'ai raiſon en bien des choſes.

Je ſçai le reſpect que je dois avoir pour les ouvrages de Tertullien, tant à cauſe des ſujets qu'il traite, qu'à cauſe de l'approbation qu'ils ont eus de pluſieurs perſonnes qui doivent en ſçavoir juger. Et j'ai ſuffiſamment fait connoître cette diſpoſition de mon eſprit par les choſes que j'en ai dites, & par la qualité du Livre *de Pallio*, duquel ſeul j'ai parlé avec liberté, quoi qu'il y en eût d'autres qui euſſent peut-être été plus propres à mon deſſein.

Mais aprés tout je ne croi pas que le tems doive changer ou groſſir les idées des choſes, que toutes les antiquitez ſoient vénerables, & que de fauſſes raiſons & des maniéres extravagantes ſoient dignes de

de respect, à cause qu'elles sont au monde long-tems avant nous. Je ne pense pas qu'on doive recevoir des obscuritez affectées comme des mystéres sacrez ; des saillies d'imagination comme des lumiéres éclatantes ; les chaleurs de l'Afrique qui agissent dans un esprit naturellement plein d'ardeur, comme des mouvemens de l'esprit prophetique, qui ne peut annoncer que des veritez sublimes.

Je sçai bien que ceux mêmes, qui ont le plus de respect pour les ouvrages de Tertullien, demeurent d'accord de tout ceci, & qu'ils sont trop équitables pour soûtenir les deréglemens de l'imagination contre la raison. Mais peut-être qu'ils sont comme ces personnes judicieuses qui aiment extrémement la verité, & qui cependant ne laissent pas d'être sensibles aux maniéres. Car j'en ai vû souvent quelques uns si enchantez par quelques expressions fortes, vives grandes & magnifiques de Tertullien, qu'aprés leur avoir prouvé que cet Auteur étoit peu judicieux & peu raisonnable, ils ne faisoient que me les répéter comme pour me gaigner & pour me surprendre.

J'avouë que Tertullien a des expressions extrémement fortes & hardies, & qu'elles produisent dans l'esprit des images tres-vives & tres-animées : & c'est justement à cause de cela que je le prens pour exemple, que les imaginations fortes ont beaucoup de pouvoir pour agir & pour convaincre par impression. Ainsi ceux, qui me font ces sortes d'objections, confirment mon sentiment, lorsqu'ils le combattent. La préocupation & l'estime qu'ils ont pour Tertullien, justifie ma conduite. Les citations fréquentes & les grands mots qu'ils en alléguent, prouvent ce que je dis. Car on ne cite presque jamais dans le discours des raisonnemens entiers : mais on cite souvent des expressions fortes & vives, afin d'éblouïr, & de convaincre par impression sensible.

On ne doit pas, ce me semble, s'imaginer que je veüille m'ériger en censeur de tant de grands hommes, qui citent Tertullien à tous momens, dans la chaire

chaire & ailleurs. Ils ont leurs raisons dans l'examen desquelles je n'entre point, & je ne dois point y entrer. Il me semble que ce que j'ai dit de cet Auteur, est évident, Que chacun tire ses consequences selon ses lumiéres, sans m'attribuër des pensées que je n'ai pas. Ceux qui veulent pénétrer dans les desseins des autres, se forment souvent des phantômes qui ne ressemblent qu'à eux-mêmes: car nous avons de coûtume de répandre, pour ainsi dire, sur les autres la malignité de nos passions. Nous jugeons de tout par rapport à nous: & ceux qui me condamnent se jugent peut-être eux-mêmes, quoiqu'ils n'y fassent pas réflexion. Mais si on veut que je me déclare sur les citations de Tertullien, je demeure d'accord qu'on a droit de s'en servir pour plusieurs raisons, & même qu'elles sont quelque-fois tres-utiles pour rendre plus sensibles certaines veritez de pratique, qui sont stériles & infructueuses, tant qu'elles sont dans le plus secret de la raison, & qu'elles ne nous donnent point de mouvemens contraires à ceux que les biens du corps excitent en nous.

Cependant je ne trouve pas fort déraisonnable le sentiment de ceux, qui croyent qu'on ne doit citer les Auteurs par leur nom, que lorsqu'ils sont infaillibles, & qu'excepté dans les choses où la raison n'a point de part, ou dans lesquelles l'autorité doit avoir lieu, on ne doit jamais citer personne. Telle étoit autrefois la coûtume des Peres. Saint Cyprien n'a jamais cité Tertullien, quoiqu'il ait pris beaucoup de choses de lui. Et s'il est vrai ce que saint Jérôme rapporte de ce saint Evêque, par ouï dire, que parlant de Tertullien, il l'appelloit son maître; il faut que le nom de Tertullien n'eût pas grande authorité, ni ses expressions la force qu'elles ont maintenant sur les esprits: ou que saint Cyprien suivist la coûtume de son tems avec une rigueur bien surprenante. Car c'est une chose fort étrange qu'un tel disciple n'ait point parlé de son maître dans aucun de ses ouvrages.

On

On se sert ordinairement de cette Histoire de saint Jérôme pour défendre Tertullien ; & l'on m'a dit quelquefois que j'avois tort de parler comme j'avois fait d'un homme que saint Cyprien appelloit son maître. Mais je ne sçai si saint Jérôme n'auroit point été trop facile à ajoûter foi à ce qui faisoit à l'honneur de Tertullien. Il semble qu'il ait eu un peu trop d'inclination pour lui, puisqu'il a excusé en quelque maniére sa chûte, en rejettant son herésie sur l'envie que le Clergé de Rome lui portoit, & sur les mauvais traitemens qu'il en avoit reçeus. Mais, si cette Histoire qui n'est fondée que sur ce que saint Jérôme a ouï-dire à une seule personne, est vraye, j'avouë que je ne comprens pas le silence que saint Cyprien observe dans ses écrits à l'égard de Tertullien. Ce silence du disciple cache apparemment quelque mystére qui n'est pas avantageux au maître. Et si l'Histoire aussi bien que les propres ouvrages de Tertullien, ne faisoient pas assez connoître qu'il n'est pas tout-à-fait digne de la grande estime que bien des gens ont pour lui ; je ne sçai si la conduite de saint Cyprien, son silence, son stile, ses maniéres, ne suffiroient pas pour la diminuër, & pour faire penser que peut-être la réputation de cet Auteur n'étoit pas trop bien établie dans l'Afrique même, qui lui devoit être plus favorable qu'un païs aussi temperé qu'est le nôtre.

Invidiâ postea, & contumeliis Clericorum Romanæ Ecclesiæ, ad Montani dogma delapsus, in multis libris novæ prophetiæ meminit. Hieron. in Catalogo de script. Eccl.

La France & l'Afrique produisent des esprits bien differens. Le génie des François étant naturel, raisonnable, ennemi de toutes les maniéres outrées, il est étrange qu'il y en ait parmi eux de passionnez pour un Auteur qui n'étudie & qui ne suit point la nature ; & qui au lieu de consulter sa raison, se laisse souvent emporter par ses fougues à des expressions tout-à-fait obscures, monstrueuses & extravagantes.

Mais c'est peut-être que l'imagination a tant de force qu'elle affoiblit la raison, & qu'elle change même la nature. En effet un homme passionné nous trouble, & change presque toûjours la situation naturelle

turelle de nôtre imagination pour la conformer à la ſienne. Et alors il n'y a point de mouvement qui ne paroiſſe naturel, point d'expreſſion qui ne ſoit agréable, point de galimatias qui ne couvainque; car on n'examine rien ſérieuſement. Or comme les paſſions ſe juſtifient, & que les imaginations dereglées ne ſe plaiſent que dans leur déreglement, on ne peût juger ſainement des choſes, tant que le cerveau conſerve l'impreſſion violente qu'il a reçûë. Il n'y a point d'homme paſſionné qui ne ſoit inceſſamment ſollicité à juſtifier la paſſion qui l'anime: il n'y a point d'homme troublé qui ne ſe plaiſe dans ſon trouble. Car ſi ceux qui s'imaginent être devenus cocqs, loups, bœufs, ſe plaiſent extrêmement dans les actions que ces animaux ont accoûtumé de faire, quoiqu'elles ſoient tout-à-fait contraires à la nature de l'homme; on peut bien juger que nous n'avons garde de condamner les maniéres de ceux qui par la contagion de leur imagination nous ont en quelque maniére rendu ſemblables à eux: car en les condamnant, nous ſentons que nous nous condamnons nous-mêmes.

Il y a une raiſon fort particuliére, qui fait que certains ſçavans font gloire d'être partiſans de Tertullien, & qu'ils témoignent pour cet Auteur un reſpect extraordinaire. C'eſt l'obſcurité qu'il affecte comme une des principales régles de la Rhétorique.

On appelle préſentement galimatias toutes les expreſſions vuides de ſens, & toutes les maniéres de parler obſcures & embaraſſées: mais il y a eu des gens qui ont regardé l'obſcurité comme un des plus grands ſecrets de l'éloquence; parmi eux l'art de perſuader conſiſtoit en partie à ſe rendre inintelligible.

Si ceux qui parlent en public, avoient toûjours des idées claires & diſtinctes des veritez qu'ils pretendent perſuader, & s'ils ne parloient qu'à des perſonnes capables d'une attention ſuffiſante pour les comprendre, le précepte d'affecter l'obſcurité dans

le

le discours seroit extravagant en toutes maniéres. Mais quoique ce précepte soit absolument contre la raison, on peut dire qu'il est assez proportionné au génie de la plûpart des hommes; non seulement parcequ'il met à couvert l'ignorance de ceux qui parlent, mais encore parce que l'obscurité mysterieuse excite en bien des personnes des sentimens qui les disposent à se soûmettre & à se laisser convaincre.

L'Experience fait assez voir que la plûpart des hommes estime ce qu'ils ne comprennent pas, qu'ils révérent comme des mystéres tout ce qui les passe, & qu'ils trouvent qu'un Orateur a fait des merveilles, lorsqu'il les a ébloüis par des maniéres éclatantes, & par un langage d'imagination dans lequel la raison n'a point de part.

L'inclination que les hommes ont pour la grandeur, est plus forte que celle qu'ils ont pour la verité. Ainsi le galimatias pompeux qui persuade par impression, est mieux reçû que de purs raisonnemens, qui ne peuvent persuader que par leur évidence. L'évidence ne s'acquiert que par des réflexions qui coûtent toûjours quelque peine à ceux qui les font: mais la conviction sensible se répand dans l'ame & la penetre d'une maniére tres-agreable.

Le bien qui seul est capable de nous satisfaire, est tout ensemble infini & inaccessible, & les expressions grandes & obscures en portent le caractere. De sorte que l'obscurité excitant nos desirs, comme la grandeur excite nôtre admiration & nôtre estime; ces expressions nous gagnent par les mouvemens qu'elles produisent en nous.

Lorsqu'on sçait ou qu'on croit sçavoir un Auteur obscur & difficile, on s'estime plus que ceux qui ne le sçavent pas; on les regarde quelque-fois comme des ignorans. La peine qu'on a prise pour l'entendre, nous interesse dans sa défense. On justifie ses études lors-

lorſqu'on le revere & qu'on le fait reverer aux autres. Et comme on ſe juſtifie avec plaiſir ; on ne doit pas manquer de le louer & de le défendre avec empreſſement & avec des manieres vives & ſenſibles.

Ces raiſons, & quelques autres moins fortes ſuffiſent, ce me ſemble, pour faire comprendre que l'obſcurité de Tertullien ne lui eſt pas deſavantageuſe dans l'eſprit de quelques perſonnes:& qu'apparemment ils n'auroient jamais eu tant d'admiration pour lui : ſi les veritez qui ſont répanduës dans ſes ouvrages, y étoient reduites à leurs plus ſimples & plus claires idées.

On reduit toûjours les rapports & les veritez Mathématiques à leurs expoſans, c'eſt-à-dire aux termes les plus ſimples qui les expriment, & on les dégage de tout ce qui peut les embaraſſer & les obſcurcir : car les Géometres aiment la verité toute pure ; ils ne veulent point convaincre par impreſſion, mais par évidence & par lumiere. Que deviendroient beaucoup de penſées de Tertullien, ſi on les avoit réduites à leurs expoſans ſelon les regles des Logiciens Géometres, & ſi on les avoit ainſi dépoüillées de ce faſte ſenſible qui éblouït la raiſon ? On en doit faire l'expérience, ſi on veut juger ſolidement des raiſonnemens de cet Auteur.

Je ne prétens pas toutefois que Tertullien ait dû écrire en Géometre. Les figures qui expriment nos ſentimens & nos mouvemens, à l'égard des veritez que nous expoſons aux autres, ſont abſolument neceſſaires. Et je croi que principalement dans les diſcours de Religion & de Morale, l'on doit ſe ſervir d'ornemens qui faſſent rendre à la verité tout le reſpect qui lui eſt dû, & de mouvemens qui agitent l'ame & la portent à des actions vertueuſes. Mais on ne doit pas couvrir d'ornemens un phantôme ſans corps & ſans réalité : on ne doit pas

excitet

exciter des mouvemens inutiles : & si l'on veut imprimer avec effort dans ceux qui nous écoutent, la conviction & la certitude, il faut que cette conviction se rapporte à quelque chose de vrai & de solide. Il ne faut pas convaincre ni se laisser convaincre sans sçavoir évidemment, distinctement, précisement de quoi on convainc, ou de quoi on est convaincu. Il faut sçavoir ce qu'on dit, il faut sçavoir ce qu'on croit. Il ne faut aimer que la verité & la lumiere, & ne pas frapper les autres d'aveuglement, aprés nous en être laissé frapper nous-mêmes.



ECLAIR-



ECLAIRCISSEMENT
Sur la nature des idées.

Dans lequel j'explique comme on voit en Dieu toutes choſes, les veritez & les loix éternelles.

J'Eſperois que les choſes, que j'ai dites de la nature des idées, ſuffiroient pour faire comprendre que c'eſt Dieu qui nous éclaire: mais j'ai reconnu par experience, qu'il y a bien des perſonnes qui ne ſont pas capables d'une attention aſſez forte pour concevoir les raiſons que j'ai données de ce principe. Ce qui eſt abſtrait, eſt incomprehenſible à la plûpart des hommes c'eſt le ſenſible qui les réveille, & qui fixe & ſoûtient la vûë de leur eſprit. Ils ne peuvent conſiderer, & par conſequent ils ne peuvent comprendre ce qui ne tombe point ſous les ſens ni ſous l'imagination. C'eſt une choſe que j'ai dite ſouvent, & que je ne ſçaurois trop repeter.

Il eſt évident que les corps ne ſont point viſibles par eux-mêmes; qu'ils ne peuvent agir ſur nôtre eſprit, ni ſe repreſenter à lui: cela n'a pas beſoin de preuve: cela eſt infiniment plus certain, qu'il n'eſt certain que les corps ſe communiquent de leur mouvement, lorſqu'ils ſe choquent. Mais cela n'eſt certain qu'à ceux qui font taire leurs ſens pour écouter leur raiſon. Ainſi tout le monde croit que les corps ſe pouſſent les uns les autres, parce que les ſens le diſent: mais on ne croit pas que les corps ſont par eux-mêmes entierement inviſibles, & incapables d'agir dans

dans l'eſprit, parce que les ſens ne le diſent pas, & qu'ils ſemblent dire le contraire.

Il y a cependant quelques perſonnes dont la raiſon ferme & aſſurée s'éleve juſqu'aux veritez les plus abſtraites : ils les contemplent avec attention, & ils réſiſtent à l'impreſſion de leurs ſens, & de leur imagination avec beaucoup de courage. Mais peu à peu le corps appeſantiſſant l'eſprit, ils retombent : ces idées ſe diſſipent, & l'imagination en ayant excité de plus vives & de plus ſenſibles, ces premieres ne reſſemblent plus qu'à des ſpectres dont on ſe défie, & dont on apprehende l'illuſion.

Nous entrons facilement en défiance des perſonnes ou des choſes qui ne nous ſont point familieres, & qui ne nous ont point fait goûter quelque plaiſir ſenſible : car c'eſt le plaiſir qui gagne le cœur, & c'eſt la familiarité qui ôte le trouble & l'inquietude de l'eſprit. Ainſi ceux qui ne ſont point accoûtumez aux veritez métaphyſiques & abſtraites, ſont extrêmement portez à croire qu'on a deſſein de les ſeduire, lorſqu'on ne travaille qu'à les éclairer. Ils regardent avec défiance & avec une eſpece d'horreur, les idées qui n'ont rien d'agreable & de ſenſible ; & l'amour qu'ils ont pour le repos & pour la felicité, les délivre bien-tôt d'une vûë qui les trouble, & qui ne paroît pas capable de les contenter.

Si la queſtion que j'examine, n'étoit pas de la derniere conſequence, les raiſons que je viens de dire, & quelques autres qu'il n'eſt pas neceſſaire de rapporter, m'obligeroient à n'en pas parler davantage : car je prévois bien que tout ce que je pourrai dire ſur ce ſujet, n'entrera jamais dans l'eſprit de certaines gens. Mais ce principe qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & qu'il ne nous éclaire que par la manifeſtation d'une raiſon ou d'une ſageſſe immuable & neceſſaire, me paroît ſi conforme à la Religion, que je me crois indiſpenſablement obligé de l'expliquer & de le ſoûtenir autant qu'il me ſera poſſible. J'aime mieux qu'on m'appelle viſionnaire,

naire, qu'on me traite d'illuminé, & qu'on dise de moi tous ces bons mots que l'imagination, qui est toûjours railleuse dans les petits esprits, a de coûtume d'opposer à des raisons qu'elle ne comprend pas, ou dont elle ne peut se défendre, que de demeurer d'accord que les corps soient capables de m'éclairer; que je sois à moi-même mon maître, ma raison, ma lumiere; & que pour m'instruire solidement de toutes choses, il suffise que je me consulte moi-même; ou des hommes qui, peut-être peuvent faire grand bruit à mes oreilles, mais certainement qui ne peuvent répandre la lumiere dans mon esprit. Voici donc encore quelques raisons pour le sentiment que j'ai établi dans les Chapitres sur lesquels j'écris ceci.

Il n'y a personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connoître la verité; & les Philosophes mêmes les moins éclairez, demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine raison qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent, *animal* RATIONIS *particeps*: car il n'y a personne qui ne sçache du moins confusément, que la difference essentielle de l'homme consiste dans l'union necessaire qu'il a avec la raison universelle, quoi qu'on ne sçache pas ordinairement quel est celui qui renferme cette raison, & qu'on se mette fort peu en peine de le découvrir. Je vois par exemple que 2. fois 2. font 4, & qu'il faut preferer son ami à son chien; & je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi-bien que moi. Or je ne vois point ces veritez dans l'esprit des autres, comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc necessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire, & tout ce qu'il y a d'intelligences. Car si la raison que je consulte, n'étoit pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrois pas être aussi assuré que je le suis, que les Chinois voient les mêmes veritez que je vois. Ainsi la raison que nous consultons quand nous rentrons dans

Si ambo videmus verum esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso id videmus? Nec

dans nous-mêmes, est une raison universelle, je dis quand nous rentrons dans nous-mêmes, car je ne parle pas ici de la raison qui suit un homme passionné. Lorsqu'un homme prefere la vie de son cheval à celle de son cocher, il a ses raisons; mais ce sont des raisons particulieres dont tout homme raisonnable a horreur. Ce sont des raisons qui dans le fond ne sont pas raisonnables, parce qu'elles ne sont pas conformes à la souveraine raison, ou à la raison universelle que tous les hommes consultent.

ego utiq; in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est incommutabili veritate. Conf. de S. Aug. l. 12. c. 25.

Je suis certain que les idées des choses sont immuables, & que les veritez & les loix eternelles sont necessaires: il est impossible qu'elle ne soient pas telles qu'elles sont. Or je ne vois rien en moi d'immuable ni de necessaire: je puis n'être point, ou n'être pas tel que je suis: il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent pas, & cependant je suis certain qu'il ne peut y avoir d'esprits qui voyent d'autres veritez & d'autres loix que celles que je vois: car tout esprit voit nécessairement que 2. fois 2. font 4. & qu'il faut preferer son ami à son chien. Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent, est une raison immuable & necessaire.

Voyez S. Aug. *De libero arbitrio* l. 2. ch. 8. & ceux qui suivent.

De plus il est évident que cette même raison est infinie. L'esprit de l'homme conçoit clairement qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles, de tetragones, de pentagones intelligibles, & d'autres semblables figures. Non seulement il conçoit que les idées des figures ne lui manqueront jamais, & qu'il en découvrira toûjours de nouvelles, quand mêmes il ne s'appliqueroit qu'à ces sortes d'idées pendant toute l'éternité: il apperçoit mêmes l'infini dans l'étenduë. L'esprit voit clairement que le nombre qui multiplie par lui-même, produit 5. ou quelqu'un des nombres entre 4. & 9, entre 9. & 16, entre 16. & 25, &c. est une grandeur, un rapport, une fraction, dont les termes ont plus de chifres qu'il ne peut y en avoir d'un pole du monde à l'autre. Il voit clairement que c'est un rapport tel qu'il n'y a que Dieu qui le puisse comprendre, & qu'il est impossible

ble de l'exprimer exactement, parce qu'il faut pour l'exprimer, une fraction dont les deux termes soient infinis. Je pourrois apporter beaucoup de semblables exemples, dont on peut conclure, non seulement que l'esprit de l'homme est borné : mais que la raison qu'il consulte, est infinie. Car enfin l'esprit voit clairement l'infini dans cette raison, quoiqu'il ne le comprenne pas ; puisqu'il peut comparer entr'eux des nombres incommensurables, & en connoître les rapports, quoi qu'il ne puisse les comparer avec l'unité. Ou, pour ne s'arrêter qu'à ce qui est le plus sensible la raison que l'homme consulte, est infinie, puisqu'on ne la peut épuiser, & qu'elle a toujours quelque chose à répondre sur quoi que ce soit qu'on l'interroge.

Mais s'il est vrai que la raison à laquelle tous les hommes participent, est universelle ; s'il est vrai qu'elle est infinie ; s'il est vrai qu'elle est immuable & necessaire : il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même : car il n'y a que l'être universel & infini qui renferme en soi-même une raison universelle & infinie. Toutes les creatures sont des êtres particuliers : la raison universelle n'est donc point créée. Toutes les creatures ne sont point infinies : la raison infinie n'est donc point une creature. Mais la raison que nous consultons, n'est pas seulement universelle & infinie, elle est encore necessaire & indépendante & nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison : il dépend d'elle en un sens : il faut qu'il la consulte & qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même : il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-même : elle lui est donc coéternelle & consubstantielle. Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir un innocent ; qu'il ne peut assujettir les esprits aux corps ; qu'il est obligé de suivre l'ordre. Nous voyons donc la regle, l'ordre, la raison de Dieu : car quelle autre sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir, lorsque nous

nous ne craignons point de dire, que Dieu est obligé de la suivre?

Mais aprés tout, peut-on concevoir une sagesse qui ne soit pas la sagesse de Dieu? Salomon, qui parle si bien de la sagesse, en distingue t'il de deux sortes? Ne nous apprend-il pas que celle qui est coéternelle à Dieu même, & par laquelle il a établi l'ordre que nous voyons dans ses ouvrages, est celle-la même qui preside à tous les esprits, & que consultent les Législateurs, pour faire des loix justes & raisonnables. Il suffit de lire le huitiéme Chapitre des Proverbes, pour être persuadé de cette verité. Je sçai bien que l'Ecriture sainte parle d'une certaine sagesse, qu'elle nomme sagesse du siecle, sagesse des hommes. Mais c'est qu'elle parle des choses selon l'apparence, ou selon le sentiment ordinaire: car elle nous apprend ailleurs que cette sagesse n'est que folie & qu'abomination, non seulement devant Dieu, mais devant tous les hommes qui consultent la raison.

Certainement si les veritez & les loix eternelles dépendoient de Dieu, si elles avoient été établies par une volonté libre du createur; en un mot si la raison que nous consultons n'étoit pas necessaire & indépendante? Il me paroît évident qu'il n'y auroit plus de science veritable, & qu'on pourroit bien se tromper si l'on assuroit que l'Arithmetique ou la Geometrie des Chinois est semblable à la nôtre. Car enfin, s'il n'étoit pas absolument necessaire que 2. fois 4. fussent 8, ou que les trois Angles d'un triangle fussent égaux à deux droits; qu'elle preuve auroit-on que ces sortes de veritez ne seroient point semblables à celles qui ne sont reçûës que dans quelques Universitez, ou qui ne durent qu'un certain tems? Voit-on clairement que Dieu ne puisse cesser de vouloir ce qu'il a voulu d'une volonté entierement libre & indifferente? Ou plûtôt, voit-on clairement que Dieu n'a pas pû vouloir certaines choses pour un certain tems, pour un certain lieu, pour certaines personnes, ou pour certains genres d'êtres; supposé, comme

me on le veut, qu'il ait été entierement libre & indifferent dans cette volonté ? Pour moi je ne puis concevoir de necessité dans l'indifference, je ne puis accorder ensemble deux choses si opposées.

Cependant je veux bien supposer que l'on voye clairement; que Dieu par une volonté entierement indifferente a établi pour tous les tems, & pour tous les lieux les veritez & les loix eternelles, & qu'à present elles sont immuables à cause de son decret. Mais où voyent-ils ce decret ? Dieu a-t-il créé quelqu'être representatif de ce decret ? Diront-ils que ce decret est une modification de leur ame ; Ils voient clairement ce decret, car ils en ont appris que l'immutabilité est assurée aux veritez & aux loix eternelles : mais où le voyent-ils ? Certainement s'ils ne le voyent en Dieu, ils ne le voyent pas : car ce decret ne peut être qu'en Dieu ; & l'on ne le peut voir qu'où il est. Les Philosophes ne peuvent donc s'assurer d'aucune chose, s'ils ne consultent Dieu, & si Dieu ne leur répond. Ils ont beau se récrier sur cela : il faut qu'ils se rendent, ou qu'ils se taisent.

Mais au fond ce decret est une imagination sans fondement. Quand on pense à l'ordre, aux loix, & aux veritez eternelles, on n'en cherche point naturellement de cause, car elles n'en ont point. On ne voit point clairement la necessité de ce decret, on n'y pense jamais d'abord : On apperçoit au contraire d'une simple vûë & avec evidence, que la nature des nombres & des idées intelligibles est immuable, necessaire, indépendante. On voit clairement qu'il est absolument necessaire que 2. fois 4. soient 8, & que le quarré de la diogonale d'un quarré soit double de ce quarré. Si l'on doute de la necessité absoluë de ces veritez, c'est que l'on détourne sa vûë de leur lumiere, que l'on raisonne sur un faux principe, & que l'on cherche ailleurs qu'en ces veritez, quelle est leur nature, leur immutabilité, leur indépendance. Ainsi le decret de l'immutabilité de ces veritez est une fiction de l'esprit, qui supposant qu'il ne voit point

dans

dans la ſageſſe de Dieu ce qu'il y apperçoit, & ſçachant que Dieu eſt la cauſe de toutes choſes, ſe croit obligé d'imaginer un decret pour aſſurer l'immutabilité à des veritez, qu'il ne peut s'empêcher de reconnoître pour immuables. Mais on ſuppoſe faux, & l'on doit y prendre garde. On ne voit que dans la ſageſſe de Dieu, les veritez éternelles, immuables, neceſſaires. On ne peut voir ailleurs que dans cette ſageſſe; l'ordre que Dieu même eſt obligé de ſuivre, ainſi que je viens de dire. L'eſprit n'eſt fait que pour cette ſageſſe, & il ne peut en un ſens voir qu'elle. Car s'il peut voir les creatures, c'eſt que celui qu'il voit, quoique d'une maniere fort imparfaite pendant cette vie, les comprend toutes dans l'immenſité de ſon être, d'une maniere intelligible & proportionnée à l'eſprit, ainſi que j'ai dit ailleurs.

Si nous n'avions point en nous-mêmes l'idée de l'infini, & ſi nous ne voyons pas toutes choſes par l'union naturelle de nôtre eſprit avec la raiſon univerſelle & infinie, il me paroît évident que nous n'aurions pas la liberté de penſer à toutes choſes. Car l'eſprit ne peut vouloir s'appliquer qu'aux choſes dont il a quelque idée, & il n'eſt en ſon pouvoir de penſer actuellement qu'aux choſes auſquelles il peut vouloir s'appliquer. Ainſi on ôte à l'homme la liberté de penſer à tout, ſi on ſepare ſon eſprit de celui qui renferme tout. De plus, ne pouvant aimer que ce que nous voyons, ſi Dieu nous donnoit ſeulement des idées particulieres, il eſt evident qu'il détermineroit de telle maniere tous les mouvemens de nôtre volonté, qu'il ſeroit neceſſaire que nous n'aimaſſions que des êtres particuliers. Car enfin ſi nous n'avions pas d'idée de l'infini, nous ne pourrions pas l'aimer, Et ſi ceux qui aſſurent poſitivement qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, diſoient les choſes comme elles ſont, je ne craindrois point de dire qu'ils n'ont jamais aimé Dieu, car il me paroît tres-certain qu'on ne peut

aimer que ce qu'on voit.

Enfin si l'ordre & les loix eternelles n'étoient immuables par la necessité de leur nature; les preuves les plus claires & les plus fortes de la Religion seroient ce me semble, détruites dans leur principe, aussi bien que la liberté & les sciences les plus certaines. Car il est evident que la Religion Chrêtienne qui nous propose JESUS-CHRIST pour Mediateur & pour Reparateur, suppose la corruption de la nature par le peché originel. Or quelle preuve peut-on avoir de cette corruption? La chair combat contre l'esprit, dira-t-on, elle se l'assujettit, elle en est maîtresse. J'en demeure d'accord. Mais ce n'est point-là un desordre, dira un libertin. Cela plaît à Dieu; il l'a ordonné ainsi; il est maître de ses decrets; il met l'ordre qu'il lui plaît entre ses creatures. Comment lui prouvera-t-on que c'est un desordre que les esprits soient soûmis aux corps, si l'on n'a une idée claire de l'ordre, & de sa necessité: & si l'on ne sçait que Dieu mêmes est obligé de le suivre par l'amour nécessaire qu'il se porte à lui-même? D'ailleurs, si cet ordre dépend d'un decret libre de Dieu, il faudra toûjours avoir recours à Dieu pour en être informé: il faudra consulter Dieu malgré l'aversion que certains Sçavans ont de recourir à lui: il faudra se rendre à cette verité, qu'on a besoin de Dieu pour être instruit. Mais ce decret libre, qui a causé l'ordre, est une fiction de l'esprit, pour les raisons que j'ai déja dites.

Si ce n'est pas un ordre necessaire, que l'homme soit fait pour son Auteur, & que nôtre volonté soit conforme à l'ordre qui est la regle essentielle & necessaire de la volonté de Dieu: S'il n'est pas vrai que les actions sont bonnes ou mauvaises, à cause qu'elles sont conformes ou contraires à un ordre immuable & necessaire, & que ce même ordre demande que les premieres soient récompensées, & les autres punies: Enfin si tous les hommes n'ont naturellement une idée claire de l'ordre, mais d'un ordre

tel que Dieu mêmes ne peut vouloir le contraire de ce que cet ordre prescrit, parce que Dieu ne peut pas vouloir le desordre; certainement je ne voi plus que confusion par tout. Car que peut-on trouver à redire dans les actions les plus infames & les plus injustes des Payens, ausquels Dieu n'avoit point donné de loix? quelle sera la raison qui osera les juger, s'il n'y a point de raison souveraine qui les condamne?

Un Poëte a dit qu'il n'est pas possible de discerner ce qui est juste de ce qui est injuste. Un Philosophe a dit que c'est une foiblesse que d'avoir de la honte & de la pudeur pour des actions infames. On dit souvent de semblables paradoxes par une souge d'imagination, & dans l'emportement de ses passions. Mais pourquoi condamnera-t-on ces sentimens s'il n'y a un ordre, une regle, une raison universelle, qui se presente toûjours à ceux qui sçavent rentrer dans eux-mêmes. Nous ne craignons point de juger les autres ou de nous juger nous mêmes en bien des rencontres: mais par quelle autorité le faisons nous, si la raison qui juge en nous; lorsqu'il nous semble que nous prononçons des jugemens contre nous-mêmes & contre les autres, n'est nôtre souveraine & celle de tous les hommes?

Nec natura potest justo secernere iniquum. Lucrece.
Diogene.

Mais si cette raison n'étoit pas presente à ceux qui rentrent dans eux-mêmes, & si les Payens-mêmes n'avoient eu naturellement quelque union avec l'ordre dont nous parlons: de quel peché ou de quelle desobeïssance auroient-ils été coupables, & selon quelle justice Dieu pourroit-il les punir? Je dis cela parce qu'un Prophete m'apprend, que Dieu même veut bien prendre des hommes pour juges du different qu'il a avec son peuple, pourvû qu'ils en jugent selon l'ordre immuable & necessaire de la justice. Neron a tué sa mere, il est vrai. Mais en quoi a-t il mal fait? Il a suivi le mouvement naturel de sa haine: Dieu ne lui a rien prescrit sur cela: la loi des Juifs n'étoit point pour lui. On dira peut être que la loi naturelle defend de semblables actions, &

Nunc ergo habitatores Jerusalem & viri Juda judicate inter me & vineam meam. Isaie 5.3.

T 2 que

que cette loi lui étoit connuë. Mais quelle preuve en a-t-on ? Pour moi j'en conviens, parce qu'en effet cela prouve invinciblement qu'il y a un ordre immuable & necessaire ; & que tout esprit a une connoissance de cet ordre d'autant plus claire, qu'il est plus uni à la raison universelle, & qu'il est moins sensible aux impressions de ses sens & de ses passions, en un mot qu'il est plus raisonnable. Mais il faut que j'explique le plus clairement qu'il me sera possible, le sentiment que j'ai touchant l'ordre & la loi divine ou naturelle : car la peine qu'on sent à se rendre à ce que je dis, vient peut-être de ce qu'on ne voit pas distinctement ce que je pense.

Il est certain que Dieu renferme en lui-même d'une maniere intelligible les perfections de tous les êtres qu'il a créez ou qu'il peut créer, & que c'est par ces perfections intelligibles qu'il connoît l'essence de toutes choses, comme c'est par ses propres volontez qu'il connoît leur existence. Or ces perfections sont aussi l'objet immédiat de l'esprit de l'homme, pour les raisons que j'en ai données. Donc les idées intelligibles, ou les perfections qui sont en Dieu, lesquelles nous representent ce qui est hors de Dieu, sont absolument necessaires & immuables. Or les veritez ne sont que les rapports d'égalité ou d'inegalité qui sont entre ces êtres intelligibles ; puisqu'il n'est vrai que 2 fois 2 sont 4, ou que 2 fois 2 ne sont pas 5, que parce qu'il y a un rapport d'égalité entre 2 fois 2 & 4, & un d'inégalité entre 2 fois 2 & 5. Donc les veritez sont immuables & necessaires aussi bien que les idées. Il a toûjours été vrai que 2 fois 2 sont 4, & il est impossible que cela devienne faux. Cela est clair ; sans qu'il soit necessaire, *Que Dieu comme souverain Legislateur, ait établi ces veritez*, ainsi que le dit M. Descartes dans sa
Art. 6. & 8. réponse aux sixiémes objections.

On comprend donc assez facilement ce que c'est que la verité : mais on a quelque peine a concevoir ce que c'est que l'ordre immuable & necessaire ; ce

que

que c'eſt que la loi naturelle & divine ; ce que Dieu veut neceſſairement, & ce que veulent auſſi les juſtes. Car ce qui fait qu'un homme eſt juſte, c'eſt qu'il aime l'ordre, & qu'il y conforme en toutes choſes ſa volonté : de même que le pecheur n'eſt tel, que parce que l'ordre ne lui plaît pas en toutes choſes, & qu'il voudroit bien qu'il fût conforme à ce qu'il ſouhaite. Cependant il me ſemble qu'il n'y a pas tant de myſtere dans ces choſes que l'on y en imagine : & je croi que la raiſon pour laquelle on y trouve tant de difficultez ; vient de la peine que l'eſprit trouve à s'élever à des penſées abſtraites & metaphyſiques. Voici donc une partie de ce que je penſe de l'ordre.

Il eſt evident que les perfections qui ſont en Dieu, leſquelles repreſentent les êtres créez ou poſſibles, ne ſont pas toutes égales : que celles, par exemple, qui repreſentent les corps, ne ſont pas ſi nobles que celles qui repreſentent les eſprits : & qu'entre celles-là mêmes qui ne repréſentent que des corps ou que des eſprits, il y en a de plus parfaites les unes que les autres à l'infini. Cela ſe conçoit clairement & ſans peine, quoi qu'on trouve beaucoup de difficulté à accorder la ſimplicité de l'Etre divin avec cette varieté d'idées intelligibles qu'il renferme dans ſa ſageſſe. Car enfin il eſt évident que ſi toutes les idées de Dieu étoient égales, il ne pourroit pas voir de difference entre ſes ouvrages ; puiſqu'il ne peut voir ſes creatures que dans ce qui eſt en lui qui les repréſente, & ſi l'idée d'une montre qui marque outre les heures, tous les differens mouvemens des planetes, n'étoit pas plus parfaite que celle d'une montre qui marque ſeulement les heures, ou que celle d'un cercle ou d'un quarré, une montre ne ſeroit pas plus parfaite qu'un cercle. Car on ne peut juger de la perfection des ouvrages, que par la perfection des idées qu'on en a : Et s'il n'y avoit pas plus d'eſprit ou de marque de ſageſſe dans une montre que dans un cercle, il ne ſeroit pas plus difficile

ficile de concevoir les machines les plus composées, que de concevoir un quarré ou un cercle.

S'il est donc vrai que Dieu qui est l'Etre universel, renferme en lui même tous les êtres d'une maniere intelligible; & que tous ces êtres intelligibles qui ont en Dieu une éxistence necessaire, ne soient pas également parfaits; il est evident qu'il y aura entr'eux un ordre immuable & necessaire: & que de même qu'il y a des veritez eternelles & necessaires, à cause qu'il y a des rapports de grandeur entre les êtres intelligibles, il doit aussi y avoir un ordre immuable & necessaire, à cause des rapports de perfection qui sont entre les mêmes êtres. C'est donc un ordre immuable que les esprits soient plus nobles que les corps, comme c'est une verité necessaire que 2 fois 2 soient 4, ou que 2 fois 2 ne soient pas 5.

Or jusques ici l'ordre immuable semble plûtôt une verité speculative qu'une loi necessaire. Car si l'on ne considere l'ordre que comme nous venons de faire, on voit bien, par exemple, que c'est une verité que les esprits sont plus nobles que les corps: mais on ne voit pas que cette verité soit en même temps un ordre qui ait force de loi, & que l'on soit obligé de preferer les esprits aux corps. Il faut donc considerer que Dieu s'aime par un amour necessaire, & qu'ainsi il aime davantage ce qui est en lui qui represente ou qui renferme plus de perfection, que ce qui en renferme moins. Si bien que si l'on vouloit supposer que l'esprit intelligible fût mille fois plus parfait que le corps intelligible, l'amour par lequel Dieu s'aime lui-méme, seroit necessairement mille fois plus grand pour l'esprit, que pour le corps intelligible: car l'amour de Dieu est necessairement proportionné à l'ordre qui est entre les êtres intelligibles qu'il renferme. De sorte que l'ordre qui est purement spéculatif, a force de loi à l'égard de Dieu même, supposé, comme il est certain, que Dieu s'aime necessairement; Et Dieu

ne

ne peut aimer davantage les corps intelligibles que les eſprits intelligibles, quoi qu'il puiſſe aimer davantage les corps créez que les eſprits, comme je le dirai bien-tôt.

Or cet ordre immuable, qui a force de loi à l'égard de Dieu même a viſiblement force de loi à nôtre égard. Car cet ordre nous eſt connu, & nôtre amour naturel s'y accommode, lorſque nous rentrons dans nous-mêmes, & que nos ſens & nos paſſions nous laiſſent libres; en un mot lorſque nôtre amour propre ne corrompt point nôtre amour naturel. Etant faits pour Dieu, & ne pouvant en être entierement ſéparez, nous voyons en lui cet ordre, & nous ſommes naturellement portez à l'aimer: car c'eſt ſa lumiére qui nous éclaire, & ſon amour qui nous anime. quoi que nos ſens & nos paſſions obſcurciſſent cette lumiére & déterminent contre l'ordre l'impreſſion que nous recevons pour aimer ſelon l'ordre. Mais, malgré la concupiſcence qui nous cache l'ordre & nous empêche de le ſuivre, l'ordre eſt toujours une loi eſſentielle & indiſpenſable à nôtre égard: & non ſeulement à nôtre égard, mais à l'égard de toutes les intelligences créées, & mêmes à l'égard des damnez. Car je ne croi pas qu'ils ſoient tellement éloignez de Dieu, qu'ils n'ayent encore quelque légére idée de l'ordre, qu'ils n'y trouvent encore quelque beauté, & même qu'ils ne ſoient peut-être prêts de s'y conformer dans quelques rencontrès particuliéres qui ne bleſſent point leur amour propre.

La corruption du cœur conſiſte dans l'oppoſition à l'ordre. Ainſi la malice ou la corruption de la volonté n'étant pas égale mêmes parmi les damnez, il eſt évident qu'il ne ſont pas également oppoſez à l'ordre, & qu'ils ne le haïſſent pas en toutes choſes, ſi ce n'eſt en conſéquence de la haine qu'ils ont contre Dieu. Car de même qu'on ne peut haïr le bien, conſidéré ſimplement comme tel, on ne peut haïr l'ordre, que lorſqu'il paroît contraire à nos incli-

nations. Mais, quoiqu'il nous paroiſſe contraire à nos inclinations, il ne laiſſe pas de nous être une loi qui nous condamne, & mêmes qui nous punit par un ver qui ne meurt jamais.

On voit donc préſentement ce que c'eſt que l'ordre, & comment il a force de loi par l'amour néceſſaire que Dieu a pour lui-même. On conçoit comment cette loi eſt générale pour tous les eſprits, & pour Dieu même : pourquoi elle eſt néceſſaire & abſolument indiſpenſable. Enfin on conçoit, ou l'on peut facilement concevoir en général, qu'elle eſt le principe de toutes les loix divines & humaines, & que c'eſt ſelon cette loi, que toutes les intelligences ſont jugées, & toutes les créatures diſpoſées chacune dans le rang qui leur convient.

J'avouë qu'il n'eſt pas facile d'expliquer en particulier tout ceci, & je ne me hazarde pas auſſi de l'entreprendre. Car ſi je voulois faire voir la liaiſon qu'ont certaines loix avec la loi générale, & certaines maniéres d'agir avec l'ordre, je ſerois obligé d'entrer dans des difficultez que je ne pourrois peut-être pas réſoudre, & qui me conduiroient même extrémement loin de mon ſujet.

Cependant ſi on conſidére que Dieu n'a point & ne peut point avoir d'autre loi que ſa ſageſſe, & l'amour néceſſaire qu'il a pour elle, on jugera ſans peine que toutes les loix divines en doivent dépendre. Et ſi l'on prend garde qu'il n'a fait le monde que par rapport à cette ſageſſe & à cet amour, puiſqu'il n'agit que pour lui-même; on ne doutera pas que toutes les loix naturelles ne doivent tendre à la conſervation & à la perfection de ce monde, ſelon l'ordre indiſpenſable, & par dépendance de l'amour néceſſaire : car la ſageſſe & la volonté de Dieu réglent tout

Il n'eſt point néceſſaire que j'explique maintenant ce principe plus au long. Ce que j'ai dit, ſuffit afin que l'on tire cette conſequence, que dans la premiére inſtitution de la nature, il n'eſt pas poſſible que les eſprits ayent été ſoûmis aux corps. Car

Dieu ne pouvant agir ſans connoiſſance & malgré-lui, il a fait le monde ſelon ſa ſageſſe & par le mouvement de ſon amour : il a fait toutes choſes par ſon Fils & dans le Saint-Eſprit, comme nous l'enſeigne l'Ecriture. Or dans la ſageſſe de Dieu les eſprits ſont plus parfaits que les corps, & par l'amour néceſſaire que Dieu a pour lui-même, il préfere le plus parfait au moins parfait. Donc il n'eſt pas poſſible que les eſprits ayent été ſoûmis aux corps dans la premiére inſtitution de la nature. Autrement il faudroit dire que Dieu en créant le monde, n'auroit pas ſuivi les régles de ſa ſageſſe éternelle, ni les mouvemens de ſon amour naturel & néceſſaire ; ce qui ne ſe conçoit pas, & ce qui même renferme une contradiction manifeſte.

Il eſt vrai qu'à preſent l'eſprit créé eſt ſoûmis au corps matériel & ſenſible : mais c'eſt parce que l'ordre conſideré comme loi néceſſaire, le veut ainſi. C'eſt parce que Dieu s'aimant par un amour néceſſaire, qui eſt toûjours ſa loi inviolable ; ne peut aimer des eſprits qui lui ſont contraires ; ni par conſequent les préferer aux corps, dans leſquels il n'y a rien de manvais, ni rien que Dieu haïſſe. Car Dieu n'aime point les pécheurs en eux mêmes : Ils ne ſubſiſtent dans l'Univers que par JESUS CHRIST. Dieu ne les conſerve & ne les aime, qu'afin qu'ils ceſſent d'être pecheurs par la grace en JESUS CHRIST : ou que s'ils demeurent éternellement pecheurs, ils ſoient éternellement condamnez par l'ordre immuable & néceſſaire, & par le jugement de JESUS CHRIST par la force de qui ils ſubſiſtent, pour la gloire de la Juſtice divine ; car ſans JESUS CHRIST ils ſeroient anéantis. Je dis ceci en paſſant, pour ôter quelques difficultez qui peuvent reſter de ce que j'ai dit ailleurs du péché originel ; ou de la corruption générale de la nature.

Voyez le cinquiéme Entretien des Converſations Chreſtiennes.

Il eſt ; ce me ſemble, fort utile de conſidérer que l'eſprit ne connoît les objets de dehors qu'en deux maniéres ; par lumiére & par ſentiment. Il voit les cho-

choſes par lumiére, lorſqu'il en a une idée claire, & qu'il peut en conſultant cette idée, découvrir toutes les proprietez dont elles ſont capables, Il voit les choſes par ſentiment ; lorſqu'il ne peut ainſi en découvrir clairement les proprietez : qu'il ne les connoît que par un ſentiment confus, ſans lumiére & ſans évidence. C'eſt par lumiére & par une idée claire que l'eſprit voit les eſſences des choſes, les nombres & l'étenduë. C'eſt par une idée confuſe ou par ſentiment, qu'il juge de l'éxiſtence des créatures, & qu'il connoît la ſienne propre.

Les choſes que l'eſprit apperçoit par lumiére ou par une idée claire, il les apperçoit d'une maniére tres-parfaite ; & il voit mêmes clairement que s'il y a de l'obſcurité ou de l'imperfection dans ſa connoiſſance, c'eſt à cauſe de ſa foibleſſe & de ſa limitation, ou faute d'application de ſa part, & non point à cauſe de l'imperfection de l'idée qu'il apperçoit. Mais ce que l'eſprit apperçoit par ſentiment, ne lui eſt jamais clairement connu : non par un défaut d'application de ſa part, car on s'applique toûjours beaucoup à ce que l'on ſent, mais par le défaut de l'idée qui eſt extrêmement obſcure & confuſe.

De là on peut juger que c'eſt en Dieu ou dans une nature immuable, que l'on voit tout ce que l'on connoît par lumiére ou idée claire : non ſeulement parce qu'on ne voit par lumiére que les nombres, l'étenduë & les eſſences des êtres, leſquelles ne dépendent point d'un acte libre de Dieu, ainſi que j'ay déja dit : mais encore parce qu'on connoît ces choſes d'une maniére tres-parfaite, & que mêmes on les connoîtroit d'une maniére infiniment parfaite, ſi la capacité que l'on a de penſer, étoit infinie, puiſque rien ne manque à l'idée qui les repréſente. L'on doit auſſi conclure que c'eſt en ſoi-même que l'on voit tout ce qu'on connoît par ſentiment. Ce n'eſt pas néanmoins que l'on puiſſe produire en ſoi même quelque nouvelle modification, ou que les ſenſations ou modifications de nôtre ame puiſſent repré-

présenter les objets à l'occasion desquels Dieu les excite en nous ; mais c'est que nos sensations qui ne sont point distinguées de nous, & qui par conséquent ne peuvent jamais représenter rien de distingué de nous, peuvent néanmoins représenter l'éxistence des êtres, ou nous faire juger qu'ils existent. Car, Dieu excitant en nous nos sensations à la présence des objets par une action qui n'a rien de sensible, nous nous imaginons recevoir de l'objet non seulement l'idée qui represénte son essence, mais encore le sentiment qui nous fait juger de son éxistence : car il y a toûjours idée pure & sentiment confus dans la connoissance que nous avons de l'existence des êtres, si on en excepte celle de Dieu & celle de nôtre ame. J'excepte l'existence de Dieu : car on la reconnoît par idée pure & sans sentiment ; son existence ne dépendant point d'une cause, & étant renfermée dans l'idée de l'estre nécessaire, comme l'égalité des diametres est renfermée dans l'idée du cercle. Et j'excepte aussi l'existence de nôtre ame ; parce que nous sçavons par sentiment intérieur que nous pensons, que nous voulons, que nous sentons ; & que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame : ainsi que j'ay expliqué suffisamment dans le Chapitre septiéme de la seconde Partie du troisiéme Livre, & ailleurs.

Voilà une partie des raisons qu'on peut ajoûter à celles que j'avois déja données pour prouver qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire ; & que l'objet immediat & direct de nos connoissances claires & evidentes, est une nature immuable & nécessaire. On fait d'ordinaire quelques objections contre cette opinion : je vas tâcher de les resoudre.



Contre ce qui a été dit, qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & que l'on voit toutes choses en lui.

PREMIERE OBJECTION.

NÔTRE ame pense parce que c'est sa *nature*. Dieu en la créant lui a donné la *faculté* de penser, il n'en faut pas davantage: ou s'il faut encore quelqu'autre chose, arrétons-nous à ce que l'experience nous apprend de nos sens: nous experimentons assez qu'ils sont causes de nos idées. C'est mal philosopher que de raisonner contre l'expérience.

Réponse

Je m'étonne que Messieurs les Cartesiens, qui ont avec raison tant d'aversion pour les termes généraux de *nature* & de *faculté*, s'en servent si volontiers en cette occasion. Ils trouvent mauvais que l'on dise que le feu brûle par sa *nature*, & qu'il change certains corps en verre par une *faculté* naturelle: & quelques-uns d'entr'eux ne craignent point de dire que l'esprit de l'homme produit en lui-même les idées de toutes choses par sa *nature*, & parce qu'il a la *faculté* de penser. Mais ne leur en déplaise, ces termes ne sont pas plus significatifs dans leur bouche que dans celle des Péripatéciens.

Je sçai bien que l'ame est capable de penser; mais je sçai aussi que l'étenduë est capable de figures. L'a-

ame

me eſt capable de volonté, comme la matiere de mouvement. Mais, de même qu'il eſt faux que la matiere, quoique capable de figure & de mouvement, ait en elle-même une *force*, une *faculté*, une *nature*, par laquelle elle ſe puiſſe mouvoir, ou ſe donner tantôt une figure ronde, & tantôt une quarrée; quoique l'ame ſoit naturellement & eſſentiellement capable de connoiſſance & de volonté, il eſt faux qu'elle ait des *facultez* par leſquelles elle puiſſe produire en elle ſes idées, ou ſon mouvement vers le bien. Il y a bien de la différence entre être mobile & ſe mouvoir. La matiére de ſa nature eſt mobile & capable de figures: elle ne peut même ſubſiſter ſans figure. Mais elle ne ſe meut pas; elle ne ſe figure pas; elle n'a point de faculté pour cela. L'eſprit de ſa nature eſt capable de mouvement & d'idées: j'en conviens. Mais il ne ſe meut pas; il ne s'éclaire pas: c'eſt Dieu qui fait tout dans les eſprits auſſi-bien que dans les corps. Peut-on dire que Dieu fait les changemens qui arrivent dans la matiére, & qu'il ne fait pas ceux qui arrivent dans l'eſprit? Eſt-ce rendre à Dieu ce qui lui appartient, que d'abandonner à ſa diſpoſition les derniers des êtres? N'eſt-il pas également le maître de toutes choſes? N'eſt-il pas le créateur, le conſervateur, le ſeul véritable moteur des eſprits auſſi-bien que des corps? Certainement il fait tout, ſubſtances, accidens, êtres, maniéres d'être. Car enfin il connoît tout; mais il ne connoît que ce qu'il fait. On lui ôte donc ſa connoiſſance, ſi l'on borne ſon action.

Voyez le premier Eclairciſſement.

Mais, ſi l'on veut que les créatures ayent des facultez telles qu'on les conçoit ordinairement; que l'on diſe que les corps naturels ont une *nature* qui ſoit le principe de leur mouvement & de leur repos, comme le dit Ariſtote & ſes Sectateurs. Cela renverſe toutes mes idées: mais j'en conviendrai plûtôt que de dire que l'eſprit s'éclaire lui même. Que l'on diſe que l'ame a la force de remuër diverſement les membres de ſon corps, & de leur communiquer le

ſentiment & la vie : Que l'on diſe, ſi on le veut, que c'eſt elle qui donne la chaleur au ſang, le mouvement aux eſprits & au reſte du corps ſa grandeur, ſa diſpoſition, & ſa figure : mais qu'on ne diſe pas que l'eſprit ſe donne à lui-même ſon mouvement & ſa lumiere. Si Dieu ne fait pas tout, qu'il faſſe du moins ce qu'il y a de plus grand & de plus parfait dans le monde. Et ſi les créatures font quelque choſe, qu'elles meuvent les corps, & qu'elles les rangent comme il leur plaira, mais qu'elles n'agiſſent point ſur les eſprits.

Diſons que les corps ſe meuvent les uns les autres aprés s'être mûs eux-mêmes : ou plûtôt ignorons la cauſe des différentes diſpoſitions de la matiére, cela ne nous regarde pas. Mais que nos eſprits n'ignorent pas de qui vient la lumiere qui les éclaire : qu'ils ſçachent de qui ils reçoivent tout ce qui eſt capable de les rendre plus heureux & plus parfaits : qu'ils reconnoiſſent leur dépendance ſelon toute ſon étenduë, & que tout ce qu'ils ont actuellement, Dieu le leur donne à tous momens : car comme dit un grand Saint pour un autre ſujet : *c'eſt un orgueil tres criminel que de ſe ſervir des choſes que Dieu nous donne, comme ſi elles nous étoient naturelles.* Sur tout ne nous imaginons pas que les ſens inſtruiſent la raiſon ; que le corps éclaire l'eſprit ; que l'ame reçoive du corps ce qu'il n'a pas lui-même. Il vaut encore mieux ſe croire indépendant, que de croire qu'on dépend veritablement des corps. Il vaut mieux être ſon maître à ſoi-même, que de chercher un maître parmi des créatures qui ne nous valent pas. Mais il vaut mieux ſe ſoûmettre à la verité éternelle qui nous aſſure dans l'Evangile, qu'il n'y a qu'elle qui ſoit nôtre maître, que de croire au rapport de ſes ſens ou de quelques hommes qui oſent bien nous parler comme nos maîtres. L'experience, quoi qu'on en diſe, ne favoriſe point les préjugez. Car nos ſens, auſſi-bien que nos maîtres ſelon la chair, ne ſont que des cauſes occaſionnelles de l'inſtruction que la

ſa-

ſageſſe éternelle nous donne dans le plus ſecret de nôtre raiſon. Mais parceque cette ſageſſe nous éclaire par une opération qui n'a rien de ſenſible, nous nous imaginons que ce ſont nos yeux, ou les paroles de ceux qui frappent l'air à nos oreilles, qui produiſent cette lumiére, ou qui prononcent cette voix intelligible qui nous inſtruit. C'eſt pour cela, comme j'ai déja dit ailleurs, que Jesus Christ ne s'eſt pas contenté de nous inſtruire d'une maniére intelligible par ſa Divinité; il a voulu encore nous inſtruire d'une maniére ſenſible par ſon humanité: il a voulu nous apprendre qu'il eſt nôtre maître en toutes maniéres. Et parce que nous ne pouvons ſans peine rentrer en nous-mêmes, pour le conſulter comme verité éternelle, ordre immuable, lumiere intelligible; il a rendu la verité ſenſible par ſes paroles, l'ordre aimable par ſes exemples, la lumiére viſible par un corps qui en diminuë l'éclat: & cependant nous ſommes encore aſſez ingrats, injuſtes, ſtupides, & inſenſez, pour regarder, contre ſa défenſe expreſſe, comme nos maîtres, non ſeulement les autres hommes, mais peut-être mêmes les corps les plus mepriſables & les plus vils.

SECONDE OBJECTION.

L'ame étant plus parfaite que les corps, pour quoi ne pourra-t'elle pas renfermer en elle ce qui les repreſente? Pourquoi l'idée de l'étenduë ne pourra-t-elle pas être une de ſes modifications? Il n'y a que Dieu qui agiſſe en elle & qui la modifie: nous en convenons. Mais pourquoi verra t-elle les corps en Dieu, ſi elle peut les voir dans ſa propre ſubſtance? Elle n'eſt point matérielle; il eſt vrai. Mais Dieu quoi qu'eſprit pur, voit les corps en lui: pour quoi donc l'ame ne les verra t-elle pas en ſe conſidérant, quoi qu'elle ſoit ſpirituelle?

Réponse.

Ne voit-on pas qu'il y a cette différence entre Dieu & l'ame de l'homme, que Dieu est l'être sans restriction, l'être universel, l'être infini, & que l'ame est un genre d'être particulier ? C'est une proprieté de l'infini d'être en même tems un & toutes choses, composé pour ainsi dire d'une infinité de perfections, & tellement simple, que chaque perfection qu'il posséde, renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle, car comme chaque perfection divine est infinie, elle fait tout l'être divin. Mais l'ame étant un être borné, elle ne peut avoir en elle l'étenduë, sans devenir materielle. Dieu renferme donc en soi les corps d'une maniére intelligible : Il voit leurs essences ou leurs idées dans sa sagesse, & leur éxistence dans son amour, ou dans ses volontez. Il est nécessaire de le dire ainsi, puisque Dieu a fait les corps, & qu'il connoît ce qu'il a fait avant même qu'il y eût rien de fait. Mais l'ame ne peut voir en elle ce qu'elle ne renferme pas ; elle ne peut même voir clairement ce qu'elle renferme ; elle ne peut que le sentir confusément. J'explique ceci.

L'ame ne renferme pas l'étenduë intelligible comme une de ses maniéres d'être ; parce que cette étenduë n'est point une maniére d'être, c'est véritablement un être. On conçoit cette étenduë seule ou sans penser à autre chose, & l'on ne peut concevoir les maniéres d'être, sans appercevoir le sujet ou l'être dont elles sont les maniéres. On apperçoit cette étenduë sans penser à son esprit ; on ne peut mêmes concevoir que cette étenduë puisse être une modification de son esprit. Cette étenduë étant bornée fait quelque figure, & les bornes de l'esprit ne peuvent le figurer. Cette étenduë ayant des parties se peut diviser du moins en quelque sens, & l'on ne voit

voit rien en l'ame qui ſoit diviſible. Cette étenduë que l'on voit n'eſt donc point une maniére d'être de l'eſprit ; donc il ne peut la voir en lui. Comment pourroit-on voit dans une eſpéce d'être toutes les eſpéces des êtres , & dans un être particulier & fini, une triangle en général & des triangles infinis ? Car enfin l'ame apperçoit un triangle ou un cercle en général, quoi qu'il y ait contradiction que l'ame puiſſe avoir une modification en général. Les ſenſations de couleur que l'ame attache aux figures, les rendent particuliéres , parce que nulle modification d'un être particulier ne peut être générale.

Certainement on peut aſſurer ce que l'on conçoit clairement. Or on conçoit clairement , que l'étenduë que l'on voit eſt une choſe diſtinguée de ſoi. On peut donc dire que cette étenduë n'eſt point une modification de ſon être , & que c'eſt effectivement quelque choſe de diſtingué de ſoi. Car il faut prendre garde que le ſoleil, par exemple, que l'on voit, n'eſt pas celui que l'on regarde. Le ſoleil & tout ce qu'il y a dans le monde matériel , n'eſt pas viſible par lui même ; je l'ai prouvé ailleurs. L'ame ne peut voir que le ſoleil auquel elle eſt immédiatement unie. Or nous voyons clairement, & nous ſentons diſtinctement que le ſoleil eſt quelque choſe de diſtingué de nous. Donc nous parlons contre nôtre lumiére & contre nôtre conſcience, lorſque nous diſons que l'ame voit dans ſes propres modifications tous les corps qui l'environnent.

Le plaiſir, la douleur, la Saveur, la chaleur, la couleur, toutes nos ſenſations & toutes nos paſſions, ſont des modifications de nôtre ame. Mais quoi que cela ſoit, les connoiſſons-nous clairement ? Pouvons nous comparer la chaleur avec la Saveur, l'odeur avec la couleur ? Pouvons-nous reconnoître le rapport qu'il y a entre le rouge & le vert, & mêmes entre le vert & le vert ? Il n'en eſt pas de même des figures, nous les comparons les unes avec les autres ; nous en reconnoiſſons exactement les rapports ;

nous

nous ſçavons préciſément que le quarté de la diagonale d'un quarré eſt double de ce quarré. Quel rapporte y a-t-il entre ces figures intelligibles, qui ſont des idées tres-claires, avec les modifications de nôtre ame, qui ne ſont que des ſentimens confus? Et pourquoi prétendre que ces figures intelligibles ne puiſſent être apperçûës de l'ame ſi elles n'en ſont des modifications, puiſque l'ame ne connoît par idée claire rien de ce qui lui arrive, mais ſeulement par conſcience ou ſentiment interieur : ainſi que j'ai prouvé ailleurs, & que je prouverai encore dans l'Eclairciſſement ſuivant. Si nous ne pouvions voir les figures des corps qu'en nous-mêmes, elles nous ſeroient au contraire *inintelligibles*; car nous ne nous connoiſſons pas. Nous ne ſommes que ténébres à nous-mêmes, il faut que nous nous regardions hors de nous pour nous voir; & nous ne connoîtrons jamais ce que nous ſommes, juſques à ce que nous nous conſiderions dans celui qui eſt nôtre lumiére, & en qui toutes choſes deviennent lumiére. Car ce n'eſt qu'en Dieu que les êtres les plus materiels ſont parfaitement intelligibles; mais hors de lui les ſubſtances les plus ſpirituelles deviennent entierement inviſibles. L'idée de l'étenduë que nous voyons en Dieu eſt tres-claire. Mais comme nous ne voyons point en Dieu l'idée de nôtre ame, nous ſentons bien que nous ſommes, & ce que nous avons actuellement: Mais il nous eſt impoſſible de découvrir ce que nous ſommes, ni aucune des modifications dont nous ſommes capables.

TROISIE'ME OBJECTION.

Il n'y a rien en Dieu de mobile; il n'y a rien en lui de figuré s'il y a un ſoleil dans le monde intelligible, ce ſoleil eſt toûjours égal à lui-même, & le ſoleil viſible paroît plus grand, lorſqu'il eſt proche de l'horiſon, que lorſqu'il en eſt fort éloigné. Donc

ce n'eſt pas ce ſoleil intelligible que l'on voit. Il en eſt de méme des autres créatures. Donc on ne voit point en Dieu les ouvrages de Dieu.

Réponſe.

Pour répondre à tout ceci, il ſuffit de conſiderer, que Dieu renferme en lui-méme une étenduë intelligible infinie; car Dieu connoît l'étenduë puiſqu'il l'a faite, & il ne la peut connoître qu'en lui-méme. Ainſi, comme l'eſprit peut appercevoir une partie de cette étenduë intelligible que Dieu renferme, il eſt certain qu'il peut appercevoir en Dieu toutes les figures; car toute étenduë intelligible finie, eſt néceſſairement une figure intelligible, puiſque la figure n'eſt que le terme de l'étenduë. De plus cette figure d'étenduë intelligible & générale devient ſenſible & particuliére par la couleur, ou par quelqu'autre qualité ſenſible que l'ame y attache, car l'ame répand preſque toûjours ſa ſenſation ſur l'idée qui la frappe vivement. Ainſi il n'eſt point neceſſaire qu'il y ait en Dieu de corps ſenſibles, ou de figures dans l'étenduë intelligible, afin que l'on en voye en Dieu, ou afin que Dieu en voye, quoi qu'il ne conſidere que lui même.

Si l'on conçoit auſſi qu'une figure d'étenduë intelligible renduë ſenſible par la couleur, ſoit priſe ſucceſſivement de differentes parties de cette étenduë infinie: ou ſi l'on conçoit qu'une figure d'étenduë intelligible puiſſe tourner ſur ſon centre, ou s'approcher ſucceſſivement d'une autre, on apperçoit le mouvement d'une figure ſenſible ou intelligible, ſans qu'il y ait méme de mouvement dans l'étenduë intelligible. Car Dieu ne voit point le mouvement des corps dans ſa ſubſtance, ou dans l'idée qu'il en a lui-même, mais ſeulement par la connoiſſance qu'il a de ſes volontez à leur égard. Il ne voit même leur exiſtence que par cette voie, parce qu'il n'y a
que

que sa volonté qui donne l'être à toutes choses. Les volontez de Dieu ne changent rien dans sa substance: elles ne la meuvent pas. L'étenduë intelligible est immobile en tout sens, même intelligiblement. Mais quoi que nous ne voyons que cette étenduë intelligible, elle nous paroît mobile à cause du sentiment de couleur, ou de l'image confuse qui reste aprés le sentiment, laquelle nous attachons successivement, à diverses parties de l'étenduë intelligible qui nous sert d'idée, lorsque nous voyons ou que nous imaginons le mouvement de quelque corps.

On peut comprendre, par les choses que je viens de dire, pour quoi on peut voir le soleil, tantôt plus grand, & tantôt plus petit, quoi qu'il soit toûjours le même à l'égard de Dieu. Car il suffit pour cela que nous voyïons tantôt une plus grande partie de l'étenduë intelligible, & tantôt une plus petite; & que nous ayions un sentiment vif de lumiere pour attacher à cette partie d'étenduë. Or comme les parties de l'étenduë intelligible sont toutes de même nature, elles peuvent toutes représenter quelque corps que ce soit.

Il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde matériel & sensible, qu'il y ait par exemple un soleil, un cheval, un arbre intelligible destiné à nous representer le soleil, un cheval & un arbre: & que tous ceux qui voyent le soleil, voyent nécessairement ce prétendu soleil intelligible. Toute étenduë intelligible pouvant être conçûë circulaire, ou avoir la figure intelligible d'un cheval ou d'un arbre, toute étenduë intelligible peut servir à représenter le soleil, un cheval, un arbre, & par conséquent être soleil, cheval, arbre du monde intelligible, & devenir même, soleil, cheval, arbre visible & sensible, si l'ame a quelque sentiment à l'occasion des corps pour attacher à ces idées.

Ainsi, lorsque j'ai dit que nous voyïons les differens corps, par la connoissance que nous avons des per-

perfections de Dieu qui les représentent, je n'ai pas prétendu précisément, qu'il y eust en Dieu certaines idées particuliéres, qui représentassent chaque corps en particulier; & que nous vissions une telle idée, lorsque nous voyons un tel corps: car il est certain que nous ne pourions voir ce corps tantôt grand & tantôt petit, tantôt rond, & tantôt quarré, si nous le voyïons par une idée particuliére, qui seroit toûjours la même. Mais je dis que nous voyons toutes choses en Dieu, par l'application que Dieu fait à nôtre esprit de l'étenduë intelligible en mille maniéres différentes; & qu'ainsi l'étenduë intelligible renferme en elles toutes les perfections, ou plûtôt toutes les différences des corps, à cause des differentes sensations que l'ame répand sur les idées qu'elle a à l'occasion de ces mêmes corps. J'ai parlé d'une autre maniére: mais on doit juger que ce n'étoit que pour rendre quelques-unes de mes preuves plus fortes & plus sensibles: & l'on ne doit pas juger, par les choses que je viens de dire, que ces preuves ne subsistent plus. Je dirois ici les raisons des differentes façons dont je me suis expliqué, si cela étoit nécessaire.

Je n'ose pas m'engager à traiter ce sujet plus à fond, de peur de dire des choses trop abstraites ou trop extraordinaires: ou, si on le veut, pour ne pas me hazarder à dire des choses que je ne sçai point, & que je ne suis pas capable de découvrir. Voici seulement quelques passages de l'Ecriture qui semblent contraires à ce que je viens d'établir. Je vas tâcher de les expliquer.

OBJECTION

Saint Jean dans son Evangile, & dans la premiere de ses Epîtres, dit, *Que personne n'a jamais vû Dieu.* *DEUM nemo vidit unquam, unigenitus qui est in sinu patris ipse enarravit.*

Chap. 1. 18.
Chap. 4. 12.

Ré-

Réponse.

Je répons que ce n'est pas proprement voir Dieu, que de voir en lui les creatures. Ce n'est pas voir son essence, que de voir les essences des creatures dans sa substance : comme ce n'est pas voir un miroir, que d'y voir seulement les objets qu'il represente.

Aux Corinth. chap. 13. Ce n'est pas qu'on ne puisse dire avec saint Paul, saint Augustin, saint Grégoire, & plusieurs autres Peres de l'Eglise, qu'on voit Dieu dés cette vie, quoique d'une maniere fort imparfaite. Voici les paroles de saint Grégoire dans ses Morales sur Job. *L. 31. chap. 20.* *A luce incorruptibili caligo nos nostræ corruptionis obscurat ; cumque & videri aliquatenus potest, & tamen videri lux ipsa sicuti est non potest, quam longe sit indicat. Quam si mens non cerneret, nec quia longe esset, videret. Si autem perfectè jam cerneret, profecto hanc quasi per caliginem non videret. Igitur quia nec omnino cernitur, nec rursum omnino non cernitur, rectè dictum est, quia à longè Deus videtur.* Quoique saint Grégoire, pour expliquer ce passage de Job: *Oculi ejus à longè prospiciunt*, dise, qu'en cette vie on ne voit Dieu que de loin ; ce n'est pas que Dieu ne nous soit tres present : Mais c'est que les nuages de nôtre concupiscence nous le cachent : *caligo nos nostræ corruptionis obscurat.* Car en d'autres endroits il compare, aprés saint Augustin, la lumiere de Dieu, qui est Dieu même, à la lumiere du soleil qui nous environne, & que nous ne voyons point lorsque nous sommes aveugles, ou que nous fermons les yeux, à cause que son éclat nous ébloüit: *In sole oculos clausos tenemus.*

Propinquior nobis qui fecit, Saint Augustin passe encore plus avant que saint Grégoire son fidele disciple. Car quoiqu'il demeure d'accord qu'on ne connoît presentement Dieu que d'une maniére fort imparfaite ; il assure cependant en

en plusieurs endroits, que Dieu nous est plus connu que les choses que nous nous imaginons le mieux connoître. *Celui qui a fait toutes choses*, dit-il, *est plus proche de nous que les choses mêmes qu'il a faites: car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement & l'être. La plûpart des choses qu'il a faites, ne sont point proportionnées à nôtre esprit, parce qu'elles sont corporelles & d'un genre d'être distingué de lui.* Et plus bas. *Ceux qui ont connu les secrets de la nature, sont condamnez avec justice dans le Livre de la Sagesse; car s'ils ont pû pénetrer ce qu'il y a de plus caché* *aux *hommes, avec combien plus de facilité pourroient-ils découvrir l'auteur & le Souverain de l'Univers? Les fondemens de la terre sont cachez à nos yeux: mais celui qui a jetté ces fondemens, est tout proche de nos esprits.* C'est pour cela que ce saint Docteur croit mêmes que celui qui a la charité, connoît mieux Dieu qu'il ne connoît son frere: *Ecce*, dit-il, *jam potest notiorem Deum habere quàm fratrem. Plane notiorem, quia præsentiorem: notiorem, quia interiorem: notiorem quia certiorem.* Je n'apporte pas d'autres preuves du sentiment de saint Augustin. Si l'on en souhaite, l'on en trouvera de toutes sortes dans la sçavante Collection qu'en a faite Ambroise Victor, dans le second volume de la Philosophie Chrêtienne.

Mais pour revenir au passage de saint Jean? *Deum nemo vidit unquam.* Je croi que le dessein de l'Evangeliste, lorsqu'il assure qu'on n'a jamais vû Dieu, est de faire remarquer la difference qu'il y a entre l'ancien Testament & le nouveau: entre JESUS CHRIST, & les Patriarches & les Prophetes, desquels il est écrit qu'ils ont vû Dieu. Car Jacob, Moïse, Isaïe, & les autres, n'ont vû Dieu que des yeux du corps,

&

quàm multa quæ facta sunt. In illo enim vivimus, movemur & sumus.

Istorum autem pleraque remota sunt à mente nostra propter dissimilitudinem sui generis.

* *Rectè culpantur in libro sapientiæ inquisitores hujus sæculi.* Si enim tantum, *inquit*, potuerunt valere ut possent æstimare sæculum, *quomodo ejus Dominum, non faciliùs invenerunt? Ignota enim sunt fundamenta oculis nostris; & qui fundavit terram, propinquat mentibus nostris.* De Gen. ad litt. l. 5. ch. 16. *De Trinitate*, lib. 8 ch. 8.

& ſous une forme étrangere : ils ne l'ont point vû en lui-même : *Deum nemo vidit unquam.* Mais le Fils unique du Pere qui eſt dans ſon ſein, nous a inſtruits de ce qu'il a vû : *Unigenitus qui eſt in ſinu Patris : ipſe enarravit.*

OBJECTION.

Saint Paul écrivant à Timothée, dit que Dieu habite une lumiere inacceſſible, que perſonne ne l'a jamais vû, & mêmes que perſonne ne le peut voir. Si la lumiere de Dieu eſt inacceſſible, on ne peut voir en elle toutes choſes.

Réponſe.

Saint Cyrille d'Alexandrie ſur ces paroles de ſaint Jean : *Erat lux vera* S. Aug. Tr. 14. ſur ſaint Jean. S. Greg. ch. 27. de Job.

Saint Paul ne peut être contraire à ſaint Jean, qui nous aſſure que JESUS CHRIST eſt la vraye lumiere qui éclaire tous les hommes qui viennent en ce monde. Car l'eſprit de l'homme, que pluſieurs Peres * appellent lumiere illuminée ou éclairée, *lumen illuminatum*, n'eſt éclairée que de la lumiére de la ſageſſe eternelle, que les mêmes Peres appellent pour cela lumiere qui éclaire, *lumen illuminans.* David nous exhorte de nous approcher de Dieu pour en être éclairez ? *Accedite ad eum, & illuminamini.* Mais comment en pouvons-nous être éclairez, ſi nous ne pouvons pas voir la lumiere par laquelle nous devons être éclairez ? Ainſi, quand ſaint Paul dit que cette lumiere eſt inacceſſible, il entend à l'homme charnel qui ne rentre point en lui-même pour la contempler. Ou s'il parle de tous les hommes, c'eſt qu'il n'y en a point qui ne ſoit détourné de

* *Inacceſſibilem dixit, ſed omni homini humana ſapienti. Scriptura quippe ſacra omnes carnalium ſectatores humanitatis nomine notare ſolet.* S. Greg. in cap. 28 Job

de la contemplation parfaite de la verité, à cause que nôtre corps trouble sans cesse l'attention de nôtre esprit.

OBJECTION.

Dieu répondant à Moyse qui souhaitoit de le voir, lui dit : *Vous ne pouvez me voir en face, car l'homme ne pourra me voir & vivre.* NON *videbit me homo & vivet.*

Réponse.

Il est évident que le sens litteral de ce passage n'est point contraire à ce que j'ai dit jusqu'ici : car je ne pretens pas qu'on puisse voir Dieu en cette vie, de la maniere dont Moïse souhaitoit de le voir. Je répons cependant, qu'il faut mourir pour voir Dieu : car l'ame s'unit à la verité, à proportion qu'elle se détache du corps : C'est une verité à laquelle on ne pense point assez. Ceux qui suivent les mouvemens de leurs passions, ceux qui ont l'imagination salie par la joüissance des plaisirs, ceux qui ont augmenté l'union & la correspondance de leur esprit avec leur corps ; en un mot *ceux qui vivent*, ne peuvent voir Dieu : car ils ne peuvent rentrer dans eux-mêmes pour y consulter la verité. Ainsi heureux ceux qui ont le cœur pur, l'esprit dégagé, l'imagination nette, qui ne tiennent point au monde, & presque point à leur corps ; en un mot, heureux ceux *qui sont morts*, car ils verront Dieu. La Sagesse l'a dit publiquement sur la Montagne, & elle le dit secretement à ceux qui la consultent en rentrant en eux-mêmes.

Sapientia non invenitur in terra suaviter viventium. Job 18.

Ceux qui réveillent sans cesse en eux la concupiscence de l'orgueil, qui forment perpetuellement mille desseins ambitieux, qui unissent & mêmes qui assujettissent leur ame non seulement à leur corps,

mais à tous ceux qui les environnent ; en un mot, ceux qui *vivent* non ſeulement de la *vie du corps*, mais encore de la *vie du monde*, ne peuvent voir Dieu : car la ſageſſe habite dans le plus ſecret de la raiſon, & ils ſe répandent inceſſamment au dehors.

Mais ceux qui mortifient inceſſamment l'activité de leurs ſens, qui conſervent avec ſoin la pureté de leur imagination, qui réſiſtent courageuſement aux mouvemens de leurs paſſions ; en un mot, ceux qui rompent tous les liens qui rendent les autres eſclaves du corps & de la grandeur ſenſible, peuvent découvrir une infinité de veritez, & voir cette ſageſſe qui eſt *cachée aux yeux de tous les vivans*. Ils ceſſent en quelque maniere de vivre lorſqu'ils rentrent dans eux-mêmes. Ils quittent le corps lorſqu'ils s'approchent de la verité. Car l'eſprit de l'homme eſt tellement ſitué entre Dieu & les corps, qu'il ne peut quitter les corps, ſans s'approcher de Dieu ; de même qu'il ne peut courir aprés eux ſans s'éloigner de lui. Mais parce qu'avant la mort on ne peut quitter entierement le corps, j'avouë qu'on ne peut auſſi avant ce temps s'unir parfaitement à Dieu. On peut maintenant, ſelon ſaint Paul, voir Dieu confuſément & comme en un miroir, mais on ne le peut voir face à face : *Non videbit me homo, & vivet*. Cependant on le peut voir *ex parte*, c'eſt à dire confuſément & imparfaitement.

Abſcondita eſt ab oculis omnium viventium. Job 28. 2.

Il ne faut pas s'imaginer que la *vie* ſoit égale dans tous les *hommes vivans*, ni qu'elle conſiſte dans un point indiviſible. La domination du corps ſur l'eſprit, laquelle nous empêche de nous unir à Dieu par la connoiſſance de la verité, eſt capable du plus & du moins. L'ame n'eſt pas dans tous les hommes également unie au corps qu'elle anime par ſes ſentimens, ni à ceux vers leſquels elle ſe porte par ſes paſſions ; & il y a des perſonnes qui mortifient tellement en eux la concupiſcence des plaiſirs & celle de l'orgueil qu'ils ne tiennent preſque plus ni à leur corps ni au monde ; auſſi ils ſont comme morts

Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognoſco ex parte. 1. Cor. ch. 13.

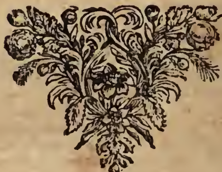
morts. Saint Paul nous donne un grand exemple de ceci. Il châtioit son corps & le réduisoit en servitude, & il s'étoit tellement humilié & aneanti, qu'il ne pensoit plus au monde, & que le monde aussi ne songeoit plus à lui : car le monde étoit mort & crucifié pour lui, comme il étoit mort & crucifié pour le monde. Et c'est pour cela, dit saint Grégoire, qu'il étoit si sensible à la verité, & si disposé à recevoir ces lumieres divines qui sont renfermées dans ses Epîtres, lesquelles toutes éclatantes qu'elles soient, ne frappent que ceux qui mortifient comme lui leurs sens & leurs passions. Car, comme il le dit lui-même, *l'homme charnel & sensible ne peut comprendre les choses spirituelles*; parce que la science du monde, le goût du siecle, le bel esprit, la délicatesse, la vivacité, la beauté de l'imagination, par laquelle nous vivons pour le monde, & le monde vit pour nous, communique à nôtre esprit une stupidité & une insensibilité effroyable à l'égard de toutes les veritez, qu'on ne comprend parfaitement que dans le silence de ses sens & de ses passions.

Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei, stultitia enim est illi. 1 Cor. ch. 2. 14.

Il faut donc souhaiter la mort qui nous unit avec Dieu, ou pour le moins l'image de cette mort, qui est le sommeil mysterieux durant lequel tous nos sens exterieurs étant assoupis, nous pouvons écouter la voix de la verité interieure, qui ne se fait entendre que dans le silence de la nuit, lorsque les tenebres nous cachent les objets sensibles, & que le monde est comme mort à nôtre égard. C'*est ainsi*, dit saint Grégoire, *que l'Epouse avoit écouté la voix de son Epoux dans le sommeil, lorsqu'elle disoit : Je dors & mon cœur veille. Je dors au dehors, mais mon cœur veille au dedans : parce que n'ayant point de vie ni de sentiment par rapport aux objets visibles : je deviens extrémement sensible à la voix de la verité interieure qui me parle dans le plus secret de ma raison.*

Ad Moysen dicitur, non videbit me homo & vivet; ac si apertè diceretur: Nullus unquam Deum spiritaliter videt qui mundo carnaliter vivit. S. Gregoire sur le ch. 28. de Job ch. 28.

Hinc *est quod sponsa in canticis canticorum sponsi vocem quasi per somnium audierat, quæ dicebat: Ego dormio, & cor meum vigilat. Ac si diceret, dum exteriores sensus ab hujus vitæ sollicitudinibus sopio, vacante mente, vivacius interna cognosco. Foris dormio, sed intus cor vigilat: quia dum exteriora quasi non sentio, interiora solerter apprehendo. Bene ergo Eliu ait quod per somnium loquitur Deus.* Morales de saint Grégoire sur le chap. 33. de Job.



ECLAIR-



ECLAIRCISSEMENT sur le Chapitre ſeptiéme de la ſeconde Partie du troiſiéme Livre.

Où je prouve

Que nous n'avons point d'idée claire de la nature ni des modifications de nôtre ame.

J'AI dit en quelques endroits, & mêmes je croi avoir ſuffiſamment prouvé dans le troiſiéme Livre de la Recherche de la Verité, que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame, mais ſeulement *conſcience* ou ſentiment interieur ; & qu'ainſi nous la connoiſſons beaucoup plus imparfaitement que nous ne faiſons l'étenduë. Cela me paroiſſoit ſi évident, que je ne croiois pas qu'il fût neceſſaire de le prouver plus au long. Mais l'autorité de M. Deſcarres, qui dit poſitivement: *Que la nature de l'eſprit eſt plus connuë que celle de toute autre choſe*, a tellement préoccupé quelques-uns de ſes diſciples, que ce que j'en ai écrit n'a ſervi qu'à me faire paſſer dans leur eſprit pour une perſonne foible, qui ne peut ſe prendre & ſe tenir ferme à des veritez abſtraites, incapable de ſoulager & de tenir l'attention de ceux qui les conſiderent.

Réponſe aux cinquiémes Objections contre la ſeconde Meditation vers la fin.

J'avouë que je ſuis extrémement foible, ſenſible, groſſier, & que mon eſprit dépend de mon corps en

tant de manieres que je ne puis les exprimer. Je le ſçai, je le ſens ; & je travaille inceſſamment à augmenter cette connoiſſance que j'ai de moi-même. Car, ſi l'on ne peut s'empêcher d'être miſerable, du moins faut-il le ſçavoir & le ſentir : du moins faut-il s'humilier à la vûë de ſes miſeres interieures, & reconnoître le beſoin qu'on a d'être délivré de ce corps de mort, qui jette le trouble & la confuſion dans toutes les facultez de l'ame.

Cependant la queſtion dont-il s'agit eſt tellement proportionnée à l'eſprit, que je ne voi pas qu'il ſoit beſoin d'une grande application pour la réſoudre : & c'eſt pour cela que je ne m'y étois pas arrêté. Car je croi pouvoir dire que l'ignorance, où ſont la plûpart des hommes à l'égard de leur ame, de ſa diſtinction d'avec le corps, de ſa ſpiritualité, de ſon immortalité & de ſes autres proprietez, ſuffit pour prouver évidemment que l'on n'en a point d'idée claire & diſtincte.

Nous pouvons dire que nous avons une idée claire du corps, parce qu'il ſuffit de conſulter l'idée qui le repréſente pour reconnoiſtre les modifications dont il eſt capable. Nous voyons clairement qu'il peut être rond, quarré, en repos, en mouvement. Nous concevons ſans peine qu'un quarré ſe peut diviſer en deux triangles, deux parallelogrammes, deux trapézes. Lors qu'on nous demande, ſi quelque choſe appartient ou n'appartient pas à l'étenduë, nous n'héſitons pas ſur ce que nous avons à répondre : Parce que l'idée de l'étenduë étant claire, on voit ſans peine & de ſimple vûë ce qu'elle renferme & ce qu'elle exclut.

Mais nous n'avons point, ce me ſemble d'idée de nôtre eſprit, qui ſoit telle que nous puiſſions découvrir en la conſultant, les modifications dont il eſt capable. Si nous n'avions jamais ſenti ni plaiſir ni douleur, nous ne pourrions point ſçavoir ſi l'ame ſeroit, ou ne ſeroit pas capable d'en ſentir. Si un homme n'avoit jamais mangé de melon, ſouffert de douleur,

leur, vû de rouge ou de bleu, il auroit beau consulter l'idée prétenduë de son ame, il ne découvriroit jamais distinctement en elle, si l'ame seroit ou ne seroit pas capable de tels sentimens ou de telles modifications. Je dis plus, quoi qu'on sente actuellement de la douleur, ou qu'on voye de la couleur, on ne peut découvrir de simple vûë, si ces qualitez appartiennent à l'ame. On s'imagine que la douleur est dans le corps à l'occasion duquel on la souffre, & que la couleur est répanduë sur la surface des objets, quoi que l'on conçoive tres-clairement que ces objets sont distinguez de son ame.

Pour s'assurer si les qualitez sensibles sont, ou ne sont pas, des manieres d'être de l'esprit, on ne consulte point l'idée prétenduë de l'ame: Les Cartesiens même consultent au contraire l'idée de l'étenduë, & ils raisonnent ainsi. La chaleur, la douleur, la couleur ne peuvent être des modifications de l'étenduë: car l'étenduë n'est capable que de differentes figures & de differens mouvemens. Or il n'y a que deux genres d'êtres des esprits & des corps. Donc la douleur, la chaleur, la couleur, & toutes les autres qualitez sensibles appartiennent à l'esprit.

Puisqu'on est obligé de consulter l'idée qu'on a de l'étenduë, pour découvrir si les qualitez sensibles sont des maniéres d'être de son ame; n'est-il pas évident qu'on n'a point d'idée claire de l'ame? Autrement s'aviseroit-on jamais de prendre ce détour? Lors qu'un Philosophe veut découvrir, si la rondeur appartient à l'étenduë, consulte-t-il l'idée de l'ame ou quelqu'autre idée que celle de l'étenduë? Ne voit-il pas clairement dans l'idée même de l'étenduë, que la rondeur en est une modification: & ne seroit-il pas extravagant si pour s'en éclaircir il raisonnoit ainsi. Il n'y a que de deux sortes d'êtres, des esprits & des corps. La rondeur n'est pas la maniere d'être d'un esprit. Donc c'est la maniere d'être d'un corps.

On découvre donc de simple vûë, sans raisonnement

ment & par la ſeule application de l'eſprit à l'idée de l'étenduë, que la rondeur & toute autre figure eſt une modification qui appartient au corps, & que le plaiſir, la douleur, la chaleur, & toute autre qualité ſenſible, n'en ſont point des modifications. On ne peut faire de demande ſur ce qui appartient ou n'appartient pas à l'étenduë, à laquelle on ne puiſſe répondre facilement, promptement, hardiment, par la ſeule conſideration de l'idée qui la repreſente. Tous les hommes conviennent de ce que l'on doit croire ſur ce ſujet. Car ceux qui diſent que la matiere peut penſer, ne s'imaginent point qu'elle ait cette faculté à cauſe qu'elle eſt étenduë : ils demeurent d'accord que l'étenduë, préciſement comme telle, ne peut penſer.

Mais on ne convient point de ce qu'on doit croire de l'ame & de ſes modifications. Il y a des perſonnes qui penſent que la douleur & la chaleur, ou pour le moins la couleur ne lui appartient pas. On ſe rend même ridicule parmi quelques Carteſiens, ſi l'on dit que l'ame devient actuellement bleuë, rouge, jaune : & qu'elle eſt teinte des couleurs de l'arc-en-ciel, lorſqu'elle le conſidere. Il y a bien des perſonnes qui doutent, & encore plus qui ne croyent pas que, lorſqu'on ſent une charogne, l'ame devienne formellement puante ; & que la Saveur du ſucre, du poivre, du ſel ſoit quelque choſe qui lui appartienne à elle-même. Où eſt donc l'idée claire de l'ame, afin que les Carteſiens la conſultent ; & qu'ils s'accordent tous ſur le ſujet, où les couleurs, les ſaveurs, les odeurs, ſe doivent rencontrer ?

Mais, quand les Carteſiens s'accorderoient ſur ces difficultez, on ne pourroit conclure de leur accord, qu'ils auroient une idée claire de l'ame. Car s'ils s'accordent enfin, que c'eſt elle qui eſt actuellement verte ou rouge, lors qu'on voit du vert & du rouge, ce ne ſera que par de grands raiſonnemens qu'ils le concluront : ils ne le verront jamais d'une ſimple vûë ; ils ne le découvriront jamais en conſultant

tant l'idée prétenduë de l'ame, mais plûtôt en consultant celle du corps. Ils n'assureront que les qualitez sensibles appartiennent à l'ame, que parce qu'elles n'appartiennent point à l'étenduë, dont ils ont une idée claire, Jamais ils ne convaincront sur cela ceux, qui ayant l'esprit petit, sont incapables de perceptions composées ou de raisonnemens; ou plûtôt ceux qui ne s'arrêtent point à considerer l'idée claire du corps, & qui confondent toutes choses. Il y aura toûjours des païsans, des femmes, & des enfans, & peut-être des Sçavans & des Docteurs qui en douteront. Mais les femmes & les enfans, les sçavans & les ignorans, les plus éclairez & les plus stupides, conçoivent sans peine par l'idée qu'ils ont de l'étenduë, qu'elle est capable de toute sorte de figures. Ils comprennent clairement que l'étenduë n'est pas capable de douleur, de Saveur, d'odeur, ni d'aucun sentiment, lorsqu'ils consultent fidellement & avec application l'idée seule qui la représente: car il n'y a aucune qualité sensible renfermée dans l'idée qui represente l'étenduë.

Il est vrai qu'ils peuvent douter si le corps est ou n'est pas capable de sentiment, ou de recevoir quelque qualité sensible: Mais c'est qu'ils entendent par le corps quelque autre chose que de l'etenduë; & qu'ils n'ont point d'idée claire du corps pris en ce sens. Mais lors que M. Descartes, ou les Cartésiens à qui je parle, assurent que l'on connoist mieux l'ame que le corps, ils n'entendent par le corps que l'étenduë. Comment donc peuvent-ils soûtenir que l'on connoît plus clairement la nature de l'ame que l'on ne connoît celle du corps: puisque l'idée du corps ou de l'étenduë est si claire, que tout le monde convient de ce qu'elle renferme, & de ce qu'elle exclud: & que celle de l'ame est si confuse, que les Cartésiens mêmes disputent tous les jours, si les modifications de couleur lui appartiennent.

On connoit, disent ces Philosophes aprés M. Descartes, *la nature d'une substance d'autant plus distin-* Au lieu que je viens de citer.

 ctement

clement que l'on en connoist davantage d'attributs. Or il n'y a point de chose dont on connoisse tant d'attributs que de nôtre esprit ; par ce qu'autant qu'on en connoit dans les autres choses, on en peut autant compter dans l'esprit, de ce qu'il les connoit. Et partant sa nature est plus connuë que celle de toute autre chose.

Mais, qui ne voit qu'il y a bien de la difference entre connoître par idée claire & connoître par *conscience*? Quand je connois que 2 fois 2. sont 4, je le connois tres clairement : mais je ne counois point clairement ce qui est en moi qui le connoît. Je le sens, il est vrai je le connois par conscience ou sentiment interieur : Mais je n'en ai point d'idée claire, comme j'en ai des nombres, entre lesquels je puis découvrir clairement les rapports. Je puis *compter* qu'il y a dans mon esprit trois propriétez, celle de connoître que 2 fois 2 sont 4, celle de connoitre que 3 fois 3 sont 9, & celle de connoitre que 4 fois 4 sont 16. Et si on le veut méme, ces trois proprietez seront différentes entr'elles, & je pourrai ainsi compter en moi une infinité de propriétez : Mais je nie qu'on connoisse *clairement* la nature des choses que l'on peut *compter*.

On peut dire que l'on a une idée claire d'un être, & que l'on en connoit la nature, lorsque l'on peut le comparer avec les autres dont on a aussi une idée claire, ou pour le moins lorsqu'on peut comparer entr'elles les modifications dont cet être est capable. On a des idées claires des nombres & des parties de l'étenduë, parce qu'on peut comparer ces choses entr'elles. On peut comparer 2 avec quatre, quatre avec seize, & chaque nombre avec tout autre : on peut comparer un quarré avec un triangle, un cercle avec une ellipse, un quarré & un triangle avec tout autre quarré & tout autre triangle, & l'on peut ainsi découvrir clairement les rapports qui sont entre ces figures & entre ces nombres. Mais on ne peut comparer son esprit avec d'autres êtres, pour en reconnoitre clairement quelque rapport : on ne peut méme

me comparer les manieres d'être de l'esprit entr'elles. On ne peut découvrir clairement le rapport qui est entre le plaisir & la douleur, la chaleur & la couleur, ou, pour ne parler que des manieres d'être de même genre, on ne peut déterminer exactement le rapport qui est entre le vert & le rouge, le jaune & le violet, ni même entre le violet & le violet. L'on sent bien que l'un est plus couvert ou plus éclatant que l'autre: Mais on ne sçait point avec évidence ni de combien, ni ce que c'est qu'être plus couvert & plus éclatant. L'on n'a donc point d'idée claire ni de l'ame; ni de ses modifications: & quoique je voye ou que je sente les couleurs, les Saveurs les odeurs, je puis dire, comme j'ai fait, que je ne les connois point par idée claire; puisque je ne puis en découvrir clairement les rapports.

Il est vrai que je puis découvrir des rapports exacts entre les sons: que l'octave par exemple est double, la quinte comme 3 à 2. la quarte comme 4 à 3. Mais je ne puis connoître ces rapports par le sentiment que j'en ai. Si je sçai que l'octave est double, c'est que j'ai appris par expérience qu'une même corde donne l'octave, lorsque l'ayant pincée toute entiere, on la pince ensuite aprés l'avoir divisée en deux parties égales: c'est que je sçai que le nombre des vibrations est double en tems égal, ou quelque chose de semblable: c'est que les tremblemens de l'air, les vibrations de la corde, & la corde même, sont des choses que l'on peut comparer par des idées claires; & qu'on connoît distinctement les rapports qui peuvent être entre la corde & ses parties, comme aussi entre les vîtesses de différentes vibrations. Mais on ne peut comparer les sons en eux-mêmes, ou entant que qualitez sensibles & modifications de l'ame, on ne peut de cette maniere en reconnoitre les raports. Et quoique les Musiciens distinguent fort bien les differentes consonances, ce n'est point qu'ils en distinguent les rapports par des idées claires. C'est l'oreille seule qui juge chez eux de la difference des sons; la

raiſon n'y connoit rien. Mais on ne peut pas dire que l'oreille juge par l'idée claire, ou autrement que par ſentiment. Les Muſiciens mémes n'ont donc point d'idée claire des ſons, en tant que ſentimens ou modifications de l'ame. Et par conſequent on ne conçoit point l'ame ni ſes modifications par idée claire, mais ſeulement par conſcience ou ſentiment interieur.

De plus on ne ſçait point en quoi conſiſtent les diſpoſitions de l'ame qui la rendent plus promte à agir & à ſe repreſenter les objets. On ne peut pas même concevoir en quoi de telles diſpoſitions pourroient conſiſter. Je dis plus, on ne peut par la raiſon s'aſſurer poſitivement, ſi l'ame ſeule ſéparée du corps, ou conſiderée ſans rapport au corps, eſt capable d'habitudes & de mémoire. Mais comment pouvons-nous ignorer ces choſes, ſi la nature de l'ame eſt plus connuë que celle du corps ? On voit ſans peine en quoi conſiſte la facilité, que les eſprits animaux ont à ſe répandre dans les nerfs, dans leſquels ils ont déja coulé pluſieurs fois, ou pour le moins on découvre ſans peine que les tuiaux des nerfs s'élargiſſant, & leurs fibres ſe couchant d'une certaine façon, les eſprits peuvent aiſément s'y inſinuer. Mais, que peut-on concevoir qui ſoit capable d'augmenter la facilité de l'ame pour agir ou pour penſer ? Pour moi j'avouë que je n'y comprens rien. Je ne puis m'éclairer ſur cela, quoique j'aye un ſentiment tres-vif de cette facilité avec laquelle il s'excite en moi certaines penſées : Et ſi je n'avois des raiſons particulieres qui me portent à croire que j'ai en effet de telles diſpoſitions, quoique je ne les connoiſſe point en moi ; je jugerois qu'il n'y a point dans mon ame ni d'habitude ni de mémoire ſpirituelle. Mais enfin puiſqu'on héſite ſur cela, c'eſt une marque certaine qu'on n'eſt pas ſi éclairé qu'on le dit : car le doute ne s'accommode pas avec l'évidence & les idées claires.

Eccle. ch. 9. 1. Il eſt certain que l'homme le plus éclairé ne connoit point avec évidence, s'il eſt digne d'amour ou de

de haine, comme parle le Sage. Le sentiment intérieur qu'on a de soi-même, ne peut rien assurer sur cela. Saint Paul dit bien que sa conscience ne lui reproche rien : mais il n'assure pas pour cela qu'il soit justifié. Il assure au contraire que cela ne le justifie pas, & qu'il n'ose pas se juger lui-même, parce que celui qui le juge, c'est le Seigneur. Mais comme l'on a une idée claire de l'ordre, si l'on avoit aussi une idée claire de l'ame par le sentiment intérieur qu'on a de soi même, on connoitroit avec évidence si elle seroit conforme à l'ordre; on sçauroit bien si l'on est juste ou non, on pourroit mêmes connoistre exactement toutes ses dispositions intérieures au bien & au mal, lorsqu'on en auroit le sentiment. Mais si l'on pouvoit se connoistre tel qu'on est, on ne seroit pas si sujet à la présomption. Et il y a bien de l'apparence que saint Pierre n'auroit point dit à son Maistre qu'il alloit bien-tôt renier : *Pourquoi ne puis-je pas vous suivre maintenant : je donnerai ma vie pour vous. Animam meam pro te ponam.* Car ayant sentiment interieur de ses forces & de sa bonne volonté, il auroit pû voir avec évidence, s'il auroit eû en lui-même la force ou le courage de vaincre la mort, ou plûtôt les insultes d'une servante & de quelques valets.

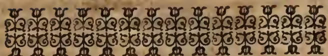
Sed nequeme ipsum judico. Nihil enim mihi conscius sum: sed non in hoc justificatus sum, qui autem judicat me, Dominus est, 1. Cor. ch. 4. 4. *Joan.* 13. 37.

Si la nature de l'ame est plus connuë que celle de toute autre chose; si l'idée que l'on en a, est aussi claire que celle qu'on a du corps: je demande seulement d'où peut venir qu'il y a tant de gens qui la confondent avec lui? Est-il possible de confondre deux idées claires entiérement différentes? Faisons justice à tout le monde. Ceux qui ne sont pas de nôtre sentiment, sont raisonnables aussi-bien que nous : ils ont les mêmes idées des choses; ils participent à la même Raison. Pourquoi donc confondent-ils ce que nous distinguons? Ont ils jamais confondu en d'autres occasions les choses dont ils ont des idées claires. Ont-ils jamais confondu deux nombres differens? Ont-ils jamais pris le quarré pour le cercle?

Nean-

Néanmoins l'ame est plus différente du corps que le quarré ne l'est du cercle : car ce sont des substances qui ne conviennent en aucune chose, & cependant ils les confondent. C'est donc qu'il y a quelque difficulté à reconnoistre leur différence. C'est que cela ne se découvre pas d'une simple vûë, & qu'il faut raisonner pour conclure que l'une n'est pas l'autre. C'est qu'il faut consulter avec application l'idée de l'étenduë, & reconnoistre que l'étenduë n'est point une maniére d'être du corps, mais le corps même, puisqu'elle nous est représentée comme une chose subsistante, & comme le principe de tout ce que nous concevons clairement dans les corps; & qu'ainsi les maniéres dont le corps est capable, n'ayant aucun rapport aux qualitez sensibles; il faut que le sujet de ces qualitez, ou plûtôt l'être dont ces qualitez sont des maniéres, soit bien différent du corps. Il est nécessaire de faire de semblables raisonnemens pour s'empêcher de confondre l'ame avec le corps. Mais si l'on avoit une idée claire de l'ame, comme l'on en a une du corps, certainement on ne seroit point obligé de prendre tous ces détours pour la distinguer de lui : cela se découvriroit d'une simple vûë, & avec autant de facilité que l'on reconnoit que le quarré n'est pas le cercle.

Je ne m'arrête pas à prouver plus au long que l'on ne connoist point l'ame ni ses modifications par des idées claires. De quelque côté qu'on se considére soi-même, on le reconnoist suffisamment : & je n'ajoûte ceci à ce que j'en àvois déja dit dans la *Recherche de la Verité*, que parce que quelques Cartésiens y avoient trouvé à redire. Si cela ne les satisfait pas, j'attendrai qu'ils me fassent reconnoistre cette idée claire que je n'ai pû trouver en moi, quelqu'effort que j'aye fait pour la découvrir.



ECLAIRCISSEMENT
Sur le Chapitre huitiéme de la deuxiéme Partie du troisiéme Livre.

Des termes vagues & généraux qui ne signifient rien : Comment on les distingue des autres.

AFIN de comprendre ce que j'ai dit en quelques endroits ; que l'on ne rend point raison des choses, lorsqu'on les explique par des termes de Logique & par des idées générales ; il suffit de faire reflexion ; que tout ce qui existe, se réduisant à l'être ou aux manieres d'être, tout terme qui ne signifie aucune de ces choses, ne signifie rien, & que tout terme qui ne signifie aucune de ces choses distinctement & en particulier, ne signifie rien de distinct. Cela me paroît tres-évident, mais ce qui est évident en soi, n'est pas tel pour tout le monde. L'on est accoûtumé à se payer de mots, & à en payer les autres. Tous les termes qui ne blessent point l'oreille, ont cours parmi les hommes ; & la verité entre si peu dans le commerce du monde, que ceux qui parlent ou qui écoutent, n'y ont d'ordinaire aucun égard. Le don de la parole est le plus grand des talens, le langage d'imagination est le plus seur des moyens, & une mémoire remplie de termes incomprehensibles paroîtra toûjours avec éclat, quoique les Cartesiens en puissent dire.

Quand

Quand les hommes aimeront uniquement la verité, alors ils prendront bien garde à ce qu'ils disent ; ils examineront avec soin ce qu'ils entendent ; ils rejetteront avec mépris les termes vuides de sens, & ils s'attacheront seulement aux idées claires. Mais quand sera-ce que les hommes aimeront uniquement la verité ? Ce sera lorsqu'ils ne dépendront plus de leur corps, qu'ils n'auront plus de rapport néceslaire aux objets sensibles, qu'ils ne se corrompront plus les uns les autres, & qu'ils consulteront fidélement le maître qui les éclaire dans le plus secret de leur raison : mais cela n'arrivera jamais en cette vie.

Cependant tous les hommes ne sont pas également indifferens pour la verité. S'il y en a qui prononcent des paroles sans refléxion, qui les reçoivent sans discernement, & qui n'ont d'attention qu'à ce qui les touche : il y en a aussi qui travaillent sérieusement pour s'instruire de la verité, & pour en convaincre les autres. Et c'est principalement à ceux-ci que je parle ; car c'est à leurs instances que j'ay pris la résolution de faire ces remarques.

Je dis donc que tout ce qui est, soit qu'il existe actuellement ou non, & par consequent tout ce qui est intelligible, se reduit à l'être & à la maniére de l'être. Par l'être j'entens ce qui est absolu, ou ce qui se peut concevoir seul & sans rapport à autre chose. Par les manieres de l'être j'entens ce qui est relatif, ou ce qui ne se peut concevoir seul. Or il ya deux especes de manieres d'être : les unes consistent dans le rapport des parties d'un tout à quelque partie de ce même tout : les autres consistent dans le rapport d'une chose à une autre qui ne fait point partie d'un même tout. La rondeur de la cire est une maniére d'être de la premiére espece, parce que sa rondeur consiste dans l'égalité d'éloignement qu'ont toutes les parties de sa surface à celle qui en est le centre. Le mouvement ou la situation de la cire est une maniére d'être de la seconde espéce ; car elle consiste dans le rapport qu'a la cire aux corps qui l'environnent. Je

ne

ne parle pas du mouvement pris pour la force mouvante : car il eſt clair que cette force n'eſt point & ne peut être une maniére d'être des corps, puiſque de quelque maniére qu'on les conçoive modifiez, on ne les peut concevoir comme une force mouvante.

S'il eſt certain, que tout ce qui eſt intelligible ſe réduit aux êtres ou aux maniéres d'êtres, il eſt évident que tout terme qui ne ſignifie aucune de ces choſes, ne ſignifie rien, & que tout terme qui ne ſignifie point un tel être ou une telle maniére d'être, eſt un terme obſcur & confus. Et par conſequent nous ne pouvons concevoir clairement ce que les autres nous diſent ni ce que nous leur diſons, ſi nous n'avons des idées diſtinctes d'être ou de maniére d'être, leſquelles répondent à chacun des termes dont ils ſe ſervent, ou dont nous nous ſervons nous-mêmes.

Neanmoins je demeure d'accord qu'on peut, & mêmes qu'on eſt quelquefois obligé de ſe ſervir de termes qui ne réveillent point directement d'idées diſtinctes. On le peut, parce qu'il n'eſt pas toûjours néceſſaire de mettre la définition en la place du défini, & que l'on ſe ſert utilement d'expreſſions abregées, quoique confuſes en elles-mêmes. Et l'on y eſt contraint, lorſqu'on eſt obligé de parler des choſes dont on n'a point d'idée claire, & que l'on ne connoît que par le ſentiment intérieur qu'on a de ſoi-même, comme lorſqu'on parle de l'ame & de ſes modifications. Il faut ſeulement obſerver de ne point ſe ſervir de termes obſcurs & équivoques, lorſqu'on en a de clairs, ou que ceux à qui l'on parle, en peuvent prendre une fauſſe idée. Ces choſes s'entendront mieux par quelque exemple.

Il eſt plus clair de dire que Dieu a créé le monde par ſa volonté, que de dire, qu'il l'a créé par ſa *puiſſance*. Ce dernier mot eſt un terme de Logique : il ne réveille point dans l'eſprit d'idée diſtincte & particuliere, & il donne lieu de s'imaginer que la puiſſance de Dieu peut-être autre choſe que l'efficace de

ſa

ſa volonté. On parle plus clairement, lorſqu'on dit que Dieu pardonne aux pecheurs en Jesus Christ, que ſi l'on diſoit abſolument, que Dieu leur pardonne par ſa *clemence* & ſa *miſericorde*. Ces termes ſont équivoques; ils donnent quelque ſujet de penſer que la clémence de Dieu eſt peut-être contraire à ſa juſtice: que le peché peut demeurer impuni: que la ſatisfaction de Jesus Christ n'eſt point néceſſaire, & autres choſes ſemblables.

On ſe ſert ſouvent de ces termes vagues & dont la ſignification n'eſt point préciſe, lorſqu'on parle des perfections divines: Et cela ne ſe doit point condamner, car l'exactitude philoſophique n'eſt pas toûjours néceſſaire. Mais par une ſtupidité & une négligence criminelle, l'on fait un tel abus de ces expreſſions générales, & l'on en tire tant de fauſſes conſéquences, qu'encore que tous les hommes ayent la même idée de Dieu, & qu'ils le conſidérent tous comme un être infiniment parfait; Néanmoins il n'y a preſque point d'imperfection qu'on ne lui ait attribuée dans le tems de l'idolatrie, & l'on en parle même ſouvent d'une maniére fort indigne: tout cela faute de comparer ſérieuſement les choſes que l'on en dit, avec l'idée qui le repreſente, ou plûtôt avec lui-même.

Mais c'eſt principalement dans les matiéres de Phyſique qu'on abuſe des termes vagues & généraux, qui ne réveillent point d'idées diſtinctes d'être, ou de maniére d'être. Par exemple, lorſqu'on dit que les corps tendent à leur *centre*, qu'ils tombent par leur *peſanteur*, qu'ils s'élevent par leur *legereté*, qu'ils ſe meuvent par leur *nature*, qu'ils changent ſucceſſivement de *formes*, qu'ils agiſſent par leurs *vertus*, *qualitez*, *facultez*, &c. on ſe ſert de termes qui ne ſignifient rien, & toutes ces propoſitions ſont abſolument fauſſes dans le ſens que la plûpart des Philoſophes leur donnent. Il n'y a point de *centre* au ſens qu'on l'entend d'ordinaire. Ces termes de *peſanteur*, de *forme*, de *nature* & d'autres ſemblables, ne ré-

réveillent point l'idée ni d'un être ni d'une maniére d'être. Ce sont des termes vuides de sens, & que les personnes sages doivent éviter. *Scientia insensati inenarrabilia verba*, dit l'Ecriture. Ces termes ne sont propres qu'à couvrir l'ignorance des faux sçavans, & à faire croire aux stupides & aux libertins que Dieu n'est point seul la vraïe cause de toutes choses.

Il me semble que cela est certain & facile à concevoir. Cependant la plûpart des hommes parlent librement de toutes choses, sans se mettre en peine d'examiner, si les termes dont ils se servent, ont une signification claire & exacte. Il y a mêmes des Auteurs, qui ont composé plusieurs volumes, dans lesquels il est plus difficile qu'on ne pense, de remarquer quelqu'endroit où ils ayent entendu ce qu'ils ont écrit. Ainsi ceux qui lisent beaucoup, & qui écoutent avec respect les discours vagues & généraux de faux Sçavans, sont dans une ignorance tres-grossiére. Et je ne voi pas qu'ils s'en puissent délivrer, s'ils ne font, & s'ils ne renouvellent sans cesse la résolution de ne croire jamais personne sur sa parole, & avant que d'avoir attaché des idées distinctes aux termes les plus communs dont les autres se servent. Car ces termes ne sont point clairs, comme on se l'imagine ordinairement: Ils ne paroissent clairs qu'à cause de l'usage continuel qu'on en fait. On ne se défie nullement de tout ce qui est familier; & l'on croit toûjours bien comprendre ce qu'on dit, ou ce qu'on entend dire, lorsqu'on écoute ou que l'on dit des choses que l'on a dites cent fois, quoique peut être on ne les ait jamais examinées.

ECLAIR-



ECLAIRCISSEMENT sur la Conclusion des trois premiers Livres.

Que les Medecins & les Directeurs nous sont absolument nécessaires ; mais qu'il est dangereux de les consulter & de les suivre en plusieurs occasions.

CERTAINEMENT l'homme avant son peché, avoit toutes les choses qui lui étoient nécessaires pour conserver son esprit & son corps dans un état parfait ; il n'avoit besoin ni de Directeur ni de Médecin : il consultoit la verité intérieure comme la régle infaillible de son devoir ; & ses sens étoient si fidéles, qu'ils ne le trompoient jamais dans l'usage qu'il devoit faire des corps qui l'environnoient pour conserver le sien propre.

Mais depuis le peché les choses sont bien changées ; nous consultons beaucoup plus nos passions que la verité ou la loi éternelle ; & nos sens sont si déréglez, qu'en les suivant, nous perdons quelquefois la santé & la vie. Les Directeurs & les Médecins nous sont absolument nécessaires ; & ceux qui prétendent être assez habiles pour se conduire en toutes rencontres, tombent ordinairement dans des fautes grossiéres, qui leur apprennent un peu trop tard, qu'ils suivent un maître qui n'est pas trop sage.

Cependant je croi pouvoir dire que le peché n'a point

point tellement déréglé toutes les facultez de l'ame, qu'on ne puisse en plusieurs occasions se consulter soi-méme ; & que souvent il arrive qu'on perd la vie de l'ame ou du corps, parce qu'on a recours à des Médecins peu experts dans leur art, & qui ne connoissent point assez nôtre temperament ; ou à des Directeurs ignorans dans la Religion & dans la Morale, & qui n'examinent point le fond des consciences pour découvrir les engagemens & les dispositions de ceux qui les consultent.

Ce que j'ai dit pour la conclusion dés trois premiers Livres de la Recherche de la Verité, a donné sujet à quelques personnes de s'imaginer que je prétendois, qu'afin de conserver sa santé & sa vie, l'on devoit suivre ses sens & ses passions en toutes choses ; & que pour s'instruire de son devoir, il étoit inutile de consulter les autres hommes, puisque nous avons pour maître la Sagesse eternelle, qui nous parle clairement dans le plus secret de nôtre raison. Et quoique je n'aye point dit, ni même pensé, que les Médecins & les Directeurs fussent inutiles ; certaines personnes promtes à juger & à conclure, se sont persuadées que c'étoit assez mon sentiment, à cause peut-être, que c'étoit le leur ; & qu'ils ne considérent point tant l'homme comme il est présentement, que comme il étoit avant le peché. Voici donc à peu prés ce que je pense sur cette question.

On peut considérer l'homme en deux états, dans la santé & dans la maladie. Si on le considére dans une parfaite santé, on ne peut, ce me semble, douter, que ses sens ne lui soient beaucoup plus utiles pour la conserver, que sa raison, & l'expérience des Médecins les plus habiles. Il ne faut point envoyer querir un Médecin pour sçavoir combien pesant un homme peut porter, s'il doit manger du bois & des pierres, s'il peut se jetter dans un précipice : ses sens lui apprennent d'une maniére courte & incontestable ce qu'il doit faire dans de semblables occasions qui sont les plus ordinaires. Et cela, suffit

ſuffit ce me ſemble, pour juſtifier ce que j'ai dit pour concluſion des trois premiers Livres.

Mais cela ne ſuffit pas pour juſtifier ce que j'ai penſé, & mêmes ce que j'ai dit ailleurs : *Que nos ſens s'acquittent admirablement bien de leur devoir, & qu'ils nous conduiſent à leur fin, d'une maniere ſi juſte & ſi fidele qu'il ſemble que c'eſt à tort qu'on les accuſe de corruption & de déreglement.* Car j'ai toûjours crû que la juſteſſe, l'exactitude, l'ordre admirable qui ſe rencontre dans nos ſentimens par rapport à la conſervation de la vie, n'eſt point une ſuite du peché, mais la premiere inſtitution de la nature.

2. Liv. pag. 20.

On objecte que maintenant cet ordre eſt fort déreglé ; & que, ſi nous ſuivions nos ſens, non ſeulement nous mangerions ſouvent du poiſon, mais que nous prendrions preſque toûjours de la nourriture beaucoup plus que nous n'en pouvons digérer.

Mais à l'égard des poiſons, je ne penſe pas que nos ſens nous portaſſent jamais à en manger ; & je croi que ſi par hazard nos yeux nous excitoient à en goûter, nous n'y trouverions pas une Saveur propre à nous les faire avaler, pourvû néanmoins que ces poiſons fuſſent dans leur état naturel. Car il y a bien de la différence entre les poiſons tels qu'ils viennent naturellement, & des viandes empoiſonnées ; entre du poivre crud, & des viandes poivrées. Nos ſens nous portent à manger des viandes empoiſonnées, j'en demeure d'accord. Mais ils ne nous portent pas à manger des poiſons : je ne ſçai mémes s'ils nous portent à en goûter, pourvû que ces poiſons ſoient en l'état que Dieu les a produits ; car nos ſens ne s'étendent qu'à l'ordre naturel des choſes, tel que Dieu l'a établi.

Je demeure auſſi d'accord, que nos ſens nous portent maintenant à manger avec excés de certains alimens : mais c'eſt qu'ils ne ſont point en leur état naturel. On ne mangeroit peut-être point trop de bled, ſi on le mouloit avec les dents qui ſont faites à

ce dessein. Mais on le moud & on le blutte ; on le paîtrit & on le cuit, & mêmes quelque fois avec du lait, du beure, du sucre : on le mange encore avec des confitures, & des ragouts de plusieurs espéces, qui irritent l'appetit. Ainsi il ne faut pas s'étonner si nos sens nous portent à des excés : lorsque la raison & l'expérience se sont jointes ensemble pour les surprendre.

Il en est de même de la chair, elle fait horreur aux sens, lorsqu'elle est cruë & pleine de sang, comme on la voit aprés que l'animal est mort de lui-même. Mais les hommes se sont avisez de tuër les bêtes, d'en faire sortir le sang, d'en mettre cuire la chair, & de l'assaisonner, & aprés cela ils accusent leurs sens de corruption & de desordre. Puisqu'ils se servent de leur raison, pour se préparer d'autres alimens que ceux que la nature leur fournit. J'avouë qu'il est nécessaire qu'ils se servent aussi de leur même raison pour se modérer dans leur repas : & si les cuisiniers ont trouvé l'art de nous faire manger de vieilles savates en ragoût, nous devons aussi faire usage de nôtre raison, & nous défier de ces viandes falsifiées qui ne sont point telles, que Dieu les a faites : car Dieu ne nous a donné des sens que par rapport à l'ordre naturel des choses.

Il faut encore observer que nôtre imagination & nos sens sont dans la défiance, lorsque nous prenons des alimens qui ne sont point ordinaires. Car si un homme n'avoit jamais mangé ni vû manger d'un certain fruit, & qu'il en rencontrât, il auroit d'abord quelque aversion & quelque sentiment de crainte en le goûtant : son imagination & ses sens seroient naturellement tres-attentifs au goût qu'il en ressentiroit : quelque faim qu'il eût, il en mangeroit peu la premiere fois ; & si ce fruit avoit quelque qualité dangereuse, elle ne manqueroit pas d'exciter en lui quelque horreur. Ainsi sa machine se disposeroit de telle maniere, qu'il n'en mangeroit pas une autre fois ; & l'horreur qu'il en auroit, s'exprimant

mant ſenſiblement par l'air de ſon viſage, il empêcheroit mémes les autres d'en manger. Tout cela ſe feroit, ou, ſe pourroit faire en lui ſans que la raiſon y eût part : car je ne parle point ici des ſecours que la raiſon & l'inſtruction peuvent donner. Mais, comme nos amis prennent de mauvaiſes nourritures, nous faiſons comme eux; car nous vivons d'opinion, & l'exemple nous raſſure. Nous n'examinons point l'effet que ces alimens produiſent en nous, & nous ne craignons point d'en prendre avec excés. Ainſi nos ſens n'ont point tant de part à cet excés que nous le croyons.

Il eſt vrai qu'il ſe peut faire, qu'il y ait dans le monde des fruits dont le goût trompe les perſonnes les plus attentives aux rapports de leurs ſens, mais cela eſt aſſurément fort rare. On ne doit pas conclure abſolument de ces cas particuliers, que nos ſens ſont tout corrompus, & qu'ils nous trompent ordinairement dans les choſes mêmes qui regardent le bien du corps. Peut-être que ces fruits trompent nôtre goût, parce que nous en avons altéré l'organe par une nourriture qui n'eſt point naturelle, & dont nous nous ſervons ſouvent : car il eſt certain que les viandes de haut-goût, dont nous nous nourriſſons, bleſſent par leurs parties trop pénétrantes les fibres de nôtre langue, & lui ôtent ſa délicateſſe & ſon diſcernement. L'exemple de ceux qui ne trouvent plus de goût que dans les ragoûts eſt une preuve de ce que je dis : car ſi nous ne trouvons point de Saveur dans du bled, ni dans la chair cruë, c'eſt que nôtre langue eſt devenuë inſenſible pour des parties, dont les mouvemens ſont modérez.

Mais ſuppoſé même qu'il y ait des fruits dont le goût ſoit capable de tromper les ſens les plus délicats, & qui ſont encore dans leur perfection naturelle, on ne doit point croire que cela vienne du peché; mais ſeulement de ce qu'il eſt impoſſible que le ſentiment du gouſt qui ſe forme ou ſe perfectionne en conſequence des loix tres ſimples de la nature, puiſſe avoir

assez de discernement pour toutes sortes de viandes. De plus le défaut de ce sens ne seroit point sans reméde; parce que lorsque les méres ont de l'aversion pour des fruits dangereux, elles la communiquent à leurs enfans, non seulement quand ils sont dans leur sein, mais encore bien davantage lorsqu'elles les ont mis au monde : Car les enfans ne mangent que ce qui leur est donné par leurs méres : & elles impriment en eux machinalement, & par l'air de leur visage, l'horreur qu'elles ont pour les fruits, qui ne sont point bons à manger. De sorte que Dieu a suffisamment pourvû par nos sens à la conservation de nôtre vie, & il ne se peut rien de mieux. Comme l'ordre veut que les loix de l'union de l'ame avec le corps soient tres simples, elles doivent étre tres-générales : & Dieu ne devoit pas établir des loix particulieres pour des cas qui n'arrivent presque jamais. La raison dans ces rencontres doit venir au secours des sens, car on se peut servir de sa raison en toutes choses. Mais les sens sont determinez à certains jugemens naturels, qui sont les plus utiles que l'on puisse concevoir ainsi que je l'ai prouvé dans le premier Livre. Néanmoins ces jugemens nous trompent quelquefois : parce qu'il est impossible que cela arrive autrement, sans multiplier les loix tres simples de l'union de l'ame & du corps.

Si l'on considére presentement l'homme dans l'état de la maladie, il faut avouër, que ses sens le trompent souvent, dans les choses même qui ont rapport à la conservation de sa vie. Car, l'œconomie de sa machine étant troublée, il est impossible qu'à proportion du trouble dans lequel il est, il ne s'excite dans son cerveau beaucoup de mouvemens irreguliers. Cependant ses sens ne sont point encore si corrompus qu'on le croit ordinairement : Et Dieu a si sagement pourvû à la conservation de la vie par les loix de l'union de l'ame & du corps, qu'encore que ces loix soient tres simples, elles suffisent souvent pour nous rendre nôtre santé : & il est beaucoup plus

leur de les suivre, que de nous servir de nôtre raison, ou de certains Médecins qui ne consultent pas avec soin l'état où se trouvent leurs malades. Car de même qu'une plaïe se referme & se rétablit d'elle-même, lorsqu'on a soin de la tenir nette & de la lécher, comme font les animaux lorsqu'ils sont blessez: les maladies ordinaires se dissipent bien-tôt, lorsqu'on demeure dans l'état, & qu'on observe exactement la maniere de vivre, que ces maladies nous inspirent comme par instinct ou par sentiment.

Un homme, par exemple, qui a la fiévre, trouve que le vin est amer, aussi le vin lui est-il nuisible alors: ce même homme le trouve agreable au goût quand il est en santé, & pour lors le vin lui fait du bien. Il arrive mêmes souvent que le vin est tres-utile aux malades qui le trouvent bon; pourvû que le goût qu'ils en ont ne soit point un effet de l'habitude qu'ils ont d'en boire, & que le desir qui s'excite en eux ait pour cause la disposition présente de leur corps. Ainsi on ne peut douter qu'il ne faille interroger ses sens pour sçavoir mêmes dans la maladie le moyen de rétablir sa santé. Et voici ce que je croi qu'il faut faire.

Il faut que les malades soient extrémement attentifs à certains desirs secrets que la disposition actuelle de leur corps excite quelquefois en eux; & surtout qu'ils prennent garde que ces desirs ne soient point une suitte de quelque habitude précedente. Ils doivent pour cela laisser aller leur imagination nonchalamment, pour ainsi dire, ou sans penser à rien qui la détermine, observer à quoi ils se sentent portez, & examiner si leur inclination présente s'excite en eux, à cause de la disposition où ils se trouvent. Cela étant ainsi; ils doivent la suivre, mais avec beaucoup de retenuë; car il est extrêmement difficile de s'assurer si ces inclinations secrétes viennent de la disposition où se trouve leur corps; & il est quelquefois utile de consulter sur cela quelque personne d'ex-

périence. Si le malade laissant aller son imagination, ainsi que je viens de le dire, rien ne se presente à son esprit ; il doit demeurer en repos & faire diéte: car apparemment la diéte excitera en lui quelque desir, ou dissipera les humeurs qui le rendent malade. Mais, si la maladie augmente, quoiqu'il fasse diéte & qu'il demeure en repos ; alors il est nécessaire d'avoir recours à l'expérience & aux Médecins. Il faut donc representer exactement toutes choses à quelque Médecin expert, & qui connoisse s'il se peut nôtre tempérament : il faut lui expliquer clairement le commencement & la suite de nôtre maladie, & l'état où l'on se trouvoit avant que d'y tomber, afin qu'il consulte son expérience & sa raison par rapport à celui qu'il pretend guérir. Et quoique le Médecin ordonne des médecines ameres, & qui sont veritablement des espéces de poison, il les faut prendre ; parce qu'on a expérience que d'ordinaire ces poisons ne demeurent pas dans le corps, & qu'ils chassent quelquefois avec eux les mauvaises humeurs qui causent nos maladies. Alors il faut que la raison, ou plûtôt l'expérience, l'emporte sur les sens ; pourvû que l'horreur qu'on a de la médecine qui nous est presentée, ne soit point nouvelle. Car si cette aversion s'étoit excitée en nous en même tems que la maladie nous est survenuë, ce seroit une marque que cette espéce de médecine seroit de même nature que les mauvaises humeurs qui causent cette maladie, & qu'ainsi elle ne feroit peut-être que les augmenter.

Néanmoins je croi qu'avant que de se hazarder à prendre des médecines fortes, ou dont on a beaucoup d'horreur, il seroit à propos de commencer par des remedes plus doux ou plus naturels ; comme pourroit être de boire beaucoup d'eau, ou de prendre quelque leger vomitif, si l'on a perdu l'appétit, & que l'on n'ait point trop de difficulté a se faire vomir. L'eau peut rendre fluides les humeurs trop épaisses, & faciliter la circulation du sang dans

toutes les parties du corps : & les vomitifs nétoyant l'estomach, font que la nourriture que l'on prend ne s'y corromt plus, & n'entretient plus les fiévres intermittentes : mais je ne dois pas m'arrêter à ces choses. Je croi donc qu'il faut suivre le conseil des Médecins sages, qui ne vont point trop vîte, qui n'espérent point trop de leurs remédes, & qui ne sont point trop faciles à laisser des ordonnances : car lorsqu'on est malade, pour un reméde qui fait du bien, il y en a toûjours plusieurs qui font du mal. Comme ceux qui souffrent sont impatiens, & qu'il n'est point avantageux à l'honneur des Médecins ni au profit des Apothicaires, de voir des malades sans leur rien ordonner, les Médecins ne visitent point assez, & ordonnent trop. Ainsi lorsqu'on est malade, on doit prier son Medecin de ne rien hazarder, de suivre la nature & de la fortifier s'il le peut : il faut lui faire connoistre qu'on a assez de raison & de patience, pour ne point trouver mauvais de ce qu'il nous voit souvent sans nous soulager ; car dans ces rencontres c'est quelquefois beaucoup lors qu'on ne gâte rien.

Je croi donc qu'il faut avoir recours aux Médecins, & ne pas refuser de leur obeïr, si l'on veut conserver sa vie. Car encore qu'ils ne puissént point nous assurer de nous rendre la santé, ils y peuvent quelquefois contribuër beaucoup, à cause des expériences continuelles qu'ils font sur différentes maladies. Ils sçavent peu de chose avec exactitude, mais ils en sçavent toûjours plus que nous ; & pourvû qu'ils se mettent en peine de connoistre nôtre temperamment, qu'ils observent avec soin tous les accidens du mal ; & qu'ils ayent beaucoup égard au sentiment interieur que nous avons de nous-mêmes ; nous devons esperer d'eux tout le secours que nous pouvons raisonnablement espérer des hommes.

On peut dire à peu prés des Directeurs, ce qu'on vient de dire des Médecins. Il est absolument nécessaire

faire de les consulter en quelques rencontres, & d'ordinaire cela est utile : Mais il arrive souvent qu'il est tres inutile, & quelquefois mêmes tres-dangereux de les consulter. J'explique & je prouve ces choses.

On dit ordinairement que la raison de l'homme est sujette à l'erreur, mais il y a en cela un équivoque auquel on ne prend point assez garde : car il ne faut pas s'imaginer que la raison que l'homme consulte soit corrompuë, ni qu'elle le trompe jamais, lorsqu'il la consulte fidélement. Je l'ai dit, & je le redis encore, il n'y a que la souveraine raison qui nous rende raisonnables ; il n'y a que la souveraine verité qui nous éclaire, il n'y a que Dieu qui nous parle clairement & qui sçache nous instruire. Nous n'avons qu'un veritable maître JESUS CHRIST nôtre Seigneur, la Sagesse éternelle, le Verbe du Pere, en qui sont tous les trésors de la sagesse & de la science de Dieu : & c'est une impieté que de dire, que cette raison universelle à laquelle tous les hommes participent ; & par laquelle seule ils sont raisonnables, soit sujette à l'erreur & capable de nous tromper. Ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit, c'est son cœur : ce n'est point sa lumiére qui l'empéche de voir ce sont ses ténébres : ce n'est point l'union qu'il a avec Dieu, qui le trompe, ce n'est pas mêmes en un sens celle qu'il a avec son corps ; c'est la dépendance où il est de son corps, ou plûtôt c'est qu'il veut se tromper lui-même ; c'est qu'il veut joüir du plaisir de juger, avant que de s'être donné la peine d'examiner ; c'est qu'il veut se reposer avant que d'être arrivé au lieu où la verité repose. J'ai expliqué plus exactement la cause de nos erreurs en plusieurs endroits de la Recherche de la Verité, & je suppose ici ce que j'en ai dit.

Cela étant ainsi, je dis qu'il est inutile de consulter les Directeurs, lorsqu'il est certain que la verité nous parle : & il est certain que la verité nous parle, lorsque l'évidence se rencontre dans les réponses qui

ſe font à nos demandes, ou à l'attention de nôtre eſprit. Ainſi, lorſque rentrant en nous-mêmes nous entendons dans le ſilence de nos ſens & de nos paſſions, une parole ſi claire & ſi intelligible qu'il nous eſt impoſſible d'en douter, il faut nous y ſoûmettre ſans nous ſoucier de ce qu'en penſent les hommes. Il ne faut point conſidérer la coûtume, écouter ſes inclinations ſecrettes, avoir trop de reſpect pour les réponſes de ceux mêmes qu'on appelle ſçavans. Il ne faut pas ſe laiſſer ſéduire par l'apparence d'une fauſſe pieté, ni ſe laiſſer abbattre par les oppoſitions de ceux qui ne connoiſſent point l'eſprit qui les anime; mais il faut ſouffrir leurs inſultes avec patience, ſans condamner leurs intentions, & ſans mépriſer leur perſonne. Il faut ſe réjouïr avec ſimplicité à la lumiére de la verité qui nous éclaire; & quoique les réponſes nous condamnent, il faut les préférer à toutes ces diſtinctions ſubtiles que l'imagination invente pour juſtifier les paſſions.

Toute homme, par exemple, qui ſçait rentrer en lui-même, & qui fait ceſſer le bruit qu'excitent ſes ſens & ſes paſſions, découvre clairement que tout le mouvement d'amour que Dieu met en nous, doit ſe terminer vers lui; & que Dieu mêmes ne peut pas nous diſpenſer de l'obligation que nous avons de l'aimer en toutes choſes. Il eſt évident que Dieu ne peut pas ceſſer d'agir pour lui, créer ou conſerver nôtre volonté pour vouloir autre choſe que lui, ou pour vouloir autre choſe que ce qu'il veut lui même. Car je ne vois pas comment on peut s'imaginer que Dieu ſoit capable de vouloir, qu'on aime le plus ce qui eſt le moins aimable, ou qu'on aime ſouverainement ou comme ſa fin, ce qui n'eſt point ſouverainement aimable.

Je ſçai bien que les hommes qui conſultent leurs paſſions au lieu de conſulter l'ordre, peuvent facilement s'imaginer, que Dieu n'a point d'autre régle de ſes volontez que ſes volontez mêmes: & que ſi

si Dieu suit un ordre, c'est précisement parce qu'il l'a voulu, & qu'il a fait ce même ordre par une volonté libre & indifférente en toutes maniéres. Il y a des gens qui pensent qu'il n'y a point d'ordre immuable & nécessaire par sa nature, & que l'ordre ou la sagesse de Dieu, selon laquelle il a fait toutes choses, quoique la premiére des créatures, est elle-même une créature, faite par une volonté libre de Dieu, & non point engendrée de sa substance par la nécessité de son être. Mais ce sentiment qui ébranle tous les fondemens de la Morale, en ôtant à l'ordre, & aux loix éternelles qui en dépendent, leur immutabilité; & qui renverse tout l'édifice de la Religion Chrêtienne, en dépoüillant JESUS CHRIST ou le Verbe de Dieu de sa divinité, ne répand point encore assez de ténébres dans l'esprit pour lui cacher cette verité, que Dieu veut l'ordre. Ainsi, soit que les volontez de Dieu fassent l'ordre ou qu'elles le supposent, on voit clairement lorsqu'on rentre en soi-même, que le Dieu que nous adorons ne peut point faire ce qui nous paroît évidemment contraire à l'ordre. De sorte que l'ordre voulant que nôtre tems, ou la durée de nôtre être, soit pour celui qui nous conserve: que tout le mouvement de nôtre cœur tende sans cesse vers celui qui l'imprime sans cesse en nous; que toutes les puissances de nôtre ame ne travaillent que pour celui par la vertu de qui elles agissent: Dieu ne peut pas nous dispenser du commandement qu'il nous a fait par Moïse dans la Loi, & qu'il nous a réiteré par son Fils dans l'Evangile: *Vous aimerez le Seigneur vôtre Dieu de tout vôtre cœur, de toute vôtre ame, de tout vôtre esprit, & de toutes vos forces.* Marc 12. 30.

Mais: parce que l'ordre veut que tout juste soit heureux, & tout pécheur malheureux: que toute action conforme à l'ordre, ou tout mouvement d'amour vers Dieu, soit récompensé, & que toute action contraire à l'ordre, ou tout mouvement d'amour qui ne tend point vers Dieu, soit puni: il

eſt évident que tout homme, qui veut être heureux, doit tendre à Dieu ſans ceſſe ; & qu'il doit rejetter avec horreur tout ce qui l'arrête dans ſa courſe, ou qui diminuë ſon mouvement vers ſon vrai bien. Il n'eſt point néceſſaire qu'il conſulte pour cela de Directeur, car lorſque Dieu parle il faut que les hommes ſe taiſent, & lorſque nous ſommes abſolument certains que nos ſens & nos paſſions n'ont point de part aux réponſes que nous entendons dans le plus ſecret de nôtre raiſon, nous devons toûjours écouter ces réponſes avec reſpect, & nous y ſoûmettre.

Voulons-nous ſçavoir, ſi nous irons au bal & à la comédie ; ſi nous pouvons en conſcience paſſer une grande partie du jour au jeu & à des entretiens inutiles ; ſi certains commerces, certaines études, certains emplois, ſont conformes à nos obligations : Rentrons en nous-mêmes ; faiſons taire nos ſens & nos paſſions, & voyons à la lumiére de Dieu, ſi nous pouvons faire pour lui une telle action. Interrogeons celui qui eſt la voye, la verité & la vie, pour ſçavoir ſi le chemin que nous ſuivons ne nous conduit point à la mort ; & ſi Dieu étant eſſentiellement juſte, & néceſſairement obligé de punir tout ce qui n'eſt point conforme à l'ordre, & de recompenſer tout ce qui y eſt conforme, nous avons ſujet de croire que nous allons augmenter ou aſſurer nôtre felicité par l'action que nous prétendons faire.

Si c'eſt l'amour de Dieu qui nous porte à aller au bal, allons y : ſi nous devons joüer pour gagner le ciel, joüons nuit & jour : ſi nous avons en vûë la gloire de Dieu dans nôtre emploi, exerçons le ; faiſons toutes ces choſes avec joye, car nôtre recompenſe ſera grande dans le ciel. Mais ſi aprés avoir examiné avec ſoin nos obligations eſſentielles, nous reconnoiſſons clairement que nôtre être ni ſa durée ne ſont point à nous, & que nous faiſons une injuſtice, que Dieu ne peut s'empêcher de punir, lorſque

lorsque nous ne travaillons qu'à passer le tems agréablement. Si nôtre maître & nôtre Seigneur Jesus-Christ, qui nous a acquis par son sang, nous reproche d'une maniere tres claire & tres-intelligible nôtre infidélité & nôtre ingratitude, à cause que nous vivons selon la chair & selon le monde; que nous menons une vie molle & voluptueuse; que nous suivons l'opinion & la coûtume: rendons nous à sa voix, n'endurcissons point nos cœurs: ne cherchons point de Directeurs qui nous consolent de ces reproches, qui nous assurent contre ces menaces, & qui couvrent de nuages agréables cette lumiere qui nous blesse & qui nous pénétre.

Lorsqu'un aveugle en conduit un autre, ils tombent tous deux dans le précipice, dit l'Evangile. Mais si l'aveugle qui se laisse conduire tombe avec celui qui le conduit, si Dieu ne l'excuse pas, excusera-t-il celui qui voit clair, & qui se laisse mener par un aveugle, à cause que cet aveugle le conduit agréablement, & qu'il l'entretient par le chemin selon ses inclinations? Ces aveugles volontaires doivent sçavoir, que Dieu qui ne trompe jamais, permet souvent ces séducteurs, pour punir les cœurs corrompus qui cherchent des séducteurs; que l'aveuglement est une peine du peché, quoique souvent il en soit la cause; & qu'il est juste que celui qui n'a pas voulu écouter la Sagesse éternelle, qui ne lui parloit que pour son bien, se laisse enfin corrompre par des hommes, qui le trompent d'autant plus dangereusement, qu'ils le flattent plus agréablement.

Il est vrai qu'il y a de la difficulté à rentrer en soi-même, à faire taire ses sens & ses passions, à discerner si c'est Dieu ou nôtre corps qui nous parle: car l'on prend tres-souvent des preuves de sentiment pour des raisons évidentes; & c'est pour cela qu'il est nécessaire de consulter des Directeurs. Mais il n'est pas toûjours nécessaire de les consulter; car

on voit dans la derniere évidence & avec une entiere certitude, ce qu'on doit faire en bien des rencontres. Et alors il est mêmes dangereux de les consulter, si on ne le fait avec une entiere sincérité, & par un esprit d'humilité & d'obeïssance ; car ces dispositions obligent Dieu à ne permettre pas qu'on nous trompe, ou à ne pas permettre que nous nous laissions tromper d'une maniére qui nous nuise.

Lorsqu'il est à propos de consulter un Directeur, il faut en choisir un qui sçache la Religion, qui respecte l'Evangile, qui connoisse l'homme : il faut prendre garde que l'air du monde ne l'ait point corrompu, que l'amitié ne l'ait point rendu mou ni complaisant, & qu'il ne craigne & n'espere rien de nous : il faut en choisir un entre mille ; dit sainte Thérése, qui, comme elle le rapporte elle-même, pensa se perdre par la faute d'un Directeur ignorant.

Le monde est plein de trompeurs, je dis de trompeurs de bonne foi aussi-bien que d'autres. Ceux qui nous aiment nous séduisent par complaisance, ceux qui sont au dessous de nous, nous flattent par respect ou par crainte ; ceux qui sont au dessus de nous, ne s'appliquent point à nos besoins par mépris ou par negligence. D'ailleurs tous les hommes nous donnent des conseils selon le rapport que nous leur faisons de ce qui se passe en nous, & nous ne manquons jamais de nous flatter nous-mêmes, car nous mettons insensiblement la main sur nôtre playe, lorsqu'elle nous fait honte. Nous trompons souvent ceux qui nous dirigent, afin de nous tromper nous-mêmes, car nous prétendons être en seureté lorsque nous les suivons. Ils nous conduisent où nous avons dessein d'aller ; & nous tâchons de nous persuader malgré nôtre lumiére & les reproches secrets de nôtre raison, que c'est l'obeïssance qui nous détermine. Nous nous trompons & Dieu le permet : mais nous ne trompons pas celui qui péné-

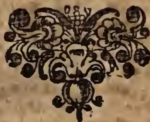
pénétre le fond des cœurs, & quoique nous fermions les oreilles le plus exactement que nous pouvons à la voix de la verité interieure, nous sentons assez par les reproches que cette souveraine verité nous fait en nous abandonnant à nous-mêmes, qu'elle éclaire nos ténébres, & qu'elle découvre toutes les souplesses de nôtre amour propre.

Il est donc évident qu'il faut consulter sa raison pour la santé de son ame, comme il faut consulter ses sens pour la santé de son corps, & que lorsque la raison ne répond pas clairement, il faut nécessairement recourir aux Directeurs, comme il faut recourir aux Médecins lorsque nos sens nous manquent: mais il le faut faire avec discernement, car les Directeurs peu éclairez, peuvent quelquefois donner la mort à nôtre ame, comme les Médecins peu experts la donnent à nôtre corps.

Comme je n'explique pas à fond les régles que l'on peut donner à l'égard du choix & de l'usage qu'on doit faire des Directeurs & des Médecins, je demande qu'on interpréte mes sentimens avec équité, & qu'on ne s'imagine pas que je veüille empêcher, qu'on tire des autres hommes les secours qu'on en peut tirer. Je sçai qu'il y a une bénédiction particuliere de soûmettre ses sentimens à des personnes sages & éclairées, & je veux mêmes croire que cette régle générale: Qu'il faut mourir dans les formes, est plus sure pour le commun des hommes, que celles que je pourrois établir pour la conservation de la vie.

Mais, parce qu'il est toûjours utile de rentrer en soi-même, & de consulter l'Evangile, d'écouter Jesus-Christ, soit qu'il parle immédiatement à nôtre esprit ou à nôtre cœur, soit qu'il parle par la foi à nos oreilles ou à nos yeux; j'ai crû que je pouvois dire ce que j'ai dit: car nos Directeurs mêmes nous trompent, lorsqu'ils nous disent le contraire de ce que la foi & la raison nous enseignent. Et comme s'est rendre honneur à Dieu,

que de croire que ses ouvrages ont ce qui leur est néceſſaire pour leur conſervation ; j'ai crû que je pouvois faire ſentir aux hommes que la machine de leur corps est conſtruite d'une maniére ſi admirable, qu'il trouve plus facilement par lui-même ce qui lui est néceſſaire pour ſa conſervation, que par la ſcience, & mêmes par l'expérience des Médecins les plus habiles.



ECLAIR-



ECLAIRCISSEMENT
Sur le troisiéme Chapitre du cinquiéme Livre.

Que l'amour est different du plaisir & de la joye:

L'Esprit confond assez souvent des choses fort différentes, lorsqu'elles arrivent dans le même temps, & qu'elles ne sont point contraires. J'en ai rapporté plusieurs exemples dans cet ouvrage, parce que c'est en cela principalement que consistent nos erreurs à l'égard de ce qui se passe en nous. Comme nous n'avons point d'idée claire de ce qui constituë la nature ou l'essence de nôtre esprit, ni d'aucune des modifications dont il est capable; il arrive souvent, qu'afin que nous confondions des choses tout à fait différentes, il suffit qu'elles se passent en nous dans un même tems: car on confond aisément ce que l'on ne connoît point par une idée claire & distincte.

Non-seulement il est impossible de connoître clairement en quoi consiste la différence des choses qui se passent en nous, il est mêmes difficile de connoître qu'il y a quelque différence entr'elles: car pour cela il faut se tourner vers soi-même, & rentrer en soi-même: non pour se considerer par rapport au bien ou au mal, ce qui se fait volontiers; mais pour se considérer d'une vûë abstraite & stérile, ce qui ne se fait qu'avec beaucoup de distraction & de peine.

On conçoit sans peine que la rondeur d'un corps est

eſt différente de ſon mouvement : & quoiqu'on ſçache par expérience, qu'une boule étant ſur un plan, on ne puiſſe la pouſſer ſans la remuër, & qu'ainſi la rondeur & le mouvement ſe trouvent joints enſemble ; néanmoins on ne les confond point l'un avec l'autre, parce qu'on connoît le mouvement & la figure par des idées tres-claires & tres-diſtinctes. Mais il n'en eſt pas de même du plaiſir & de l'amour, on les confond preſque toûjours. Nôtre eſprit devient, pour ainſi dire, mobile par le plaiſir, comme une boule par ſa rondeur : & parce qu'il n'eſt jamais ſans impreſſion vers le bien il ſe met incontinent en mouvement vers l'objet qui cauſe, ou ſemble cauſer ce plaiſir. De ſorte que ce mouvement d'amour arrivant à l'ame dans le même tems qu'elle ſent ce plaiſir, cela ſuffit afin qu'elle confonde ſon plaiſir avec ſon amour, à cauſe qu'elle n'a point d'idée claire ni de ſon amour ni de ſon plaiſir, comme elle en a d'une figure & d'un mouvement. C'eſt pour cela que quelques perſonnes croyent que le plaiſir & l'amour ne ſont point differens, & que je diſtingue trop de choſes dans chacune de nos paſſions.

Mais afin de faire voir clairement que le plaiſir & l'amour ſont deux choſes fort différentes, je diſtingue deux ſortes de plaiſirs. Il y en a qui préviennent la raiſon, comme ſont les ſentimens agréables, & on les appelle ordinairement plaiſirs du corps. Il y en a d'autres qui ne préviennent ni les ſens ni la raiſon, & on les appelle plaiſirs de l'ame : telle eſt la joie qui s'excite en nous enſuite de la connoiſſance claire, ou du ſentiment confus que nous avons, qu'il nous eſt arrivé, ou qu'il nous arrivera quelque bien.

Par exemple, un homme goûtant d'un fruit qu'il ne connoît pas, ſent du plaiſir à le manger, ſi ce fruit eſt bon pour ſa nourriture. Ce plaiſir eſt prévenant ; car, puiſqu'il le ſent avant que de ſçavoir ſi ce fruit lui eſt bon, il eſt évident que ce plaiſir pré-

vient sa raison. Un chasseur affamé s'attend de trouver, ou trouve actuellement de quoi manger: il sent actuellement de la joye. Or cette joie est un plaisir qui suit de la connoissance qu'il a de son bien présent ou futur.

Il est peut-être évident par cette distinction de plaisir qui suit la raison & de plaisir qui la prévient, qu'il n'y en a aucun d'eux qui ne differe de l'amour. Car le plaisir qui précede la raison, précede certainement l'amour; puisqu'il précede toute connoissance, & que l'amour en suppose quelqu'une. Et la joie au contraire ou le plaisir qui suppose la connoissance, suppose aussi l'amour; puisque la joie suppose le sentiment confus, ou la connoissance claire qu'on posséde ou qu'on possedera ce qu'on aime: car si on possedoit une chose, pour laquelle on n'a aucun amour, on n'en recevroit aucune joie. Ainsi le plaisir est bien différent de l'amour, puisque le plaisir qui previent la raison, prévient & cause l'amour; & que le plaisir qui suit la raison, suppose nécessairement l'amour comme l'effet suppose la cause.

D'ailleurs si le plaisir étoit la même chose que l'amour, il n'y auroit jamais de plaisir sans amour, ni d'amour sans plaisir, car une chose ne peut-être sans elle-même. Cependant un Chrêtien aime son ennemi, & un enfant bien élevé aime son Pere quelque déraisonnable & quelque facheux qu'il puisse être. La vûë de leur devoir, la crainte de Dieu, l'amour de l'ordre & de la justice, fait qu'ils aiment non seulement sans plaisir, mais même avec une espece d'horreur, des personnes qui ne leur sont point agréables. J'avouë qu'ils sentent quelquefois du plaisir ou de la joie, lorsqu'ils pensent qu'ils font leur devoir; ou lorsqu'ils espérent d'être recompensez comme ils le méritent. Mais outre que ce plaisir est visiblement bien différent de l'amour qu'ils ont pour leur Pere, quoi qu'il en soit peut être le motif; il arrive souvent que ce n'est pas mêmes ce motif qui les fait

fait agir ; ce n'eſt quelquefois qu'une vûë abſtraite de l'ordre, ou qu'une penſée de crainte qui conſerve leur amour. On peut mêmes dire qu'en un ſens ils ont véritablement de l'amour pour ces perſonnes dans le tems qu'ils ne penſent point à elles : car l'amour demeure en nous pendant les diſtractions & pendant le ſommeil : mais il me ſemble que le plaiſir ne ſubſiſte dans l'ame qu'autant qu'il ſe fait ſentir à elle. Ainſi l'amour ou la charité demeurant en nous ſans plaiſir ou ſans délectation, on ne peut pas ſoûtenir que le plaiſir & l'amour ne ſoient qu'une même choſe.

Comme le plaiſir & la douleur ſont les deux contraires, ſi le plaiſir étoit la même choſe que l'amour, la douleur ne ſeroit pas différente de la haine. Or il eſt évident que la douleur eſt différente de la haine, car la douleur ſubſiſte ſouvent ſans la haine. Un homme par exemple qui s'eſt bleſſé ſans y prendre garde, ſouffre une douleur tres-réelle & tres-cuiſante, mais il n'a point de haine ; car il ne connoît pas mêmes la cauſe de ſa douleur ou l'objet de ſa haine ; ou plûtôt la cauſe de ſa douleur, n'étant pas digne de haine, elle n'en peut pas exciter. Ainſi il ne hait point cette cauſe de ſa douleur, quoique ſa douleur le porte : ou le diſpoſe à la haine. Il eſt vrai que cet homme hait ſa douleur, car la douleur eſt digne de haine. Mais la haine de la douleur n'eſt pas la douleur, elle la ſuppoſe. La haine de la douleur n'eſt pas digne de haine comme la douleur : elle eſt au contraire tres-agréable ; car on ſe plaît à haïr la douleur, comme on ſe déplaît à la ſouffrir. La douleur n'eſt donc pas la haine, & le plaiſir qui eſt contraire à la douleur, n'eſt pas l'amour qui eſt contraire à la haine. Et par conſéquent le plaiſir qui prévient la raiſon, n'eſt point la même choſe que l'amour. Je prouve de même que la joie ou le plaiſir qui ſuit la raiſon, eſt diſtingué de l'amour.

Comme la joie & la triſteſſe ſont les deux contraires ; ſi la joie étoit la même choſe que l'amour, la

triſteſſe ne ſeroit pas différente de la haine. Or il eſt évident que la triſteſſe eſt différente de la haine; car la triſteſſe ſubſiſte quelquefois ſans la haine. Par exemple, un homme ſe trouve par hazard privé des choſes qui ſont néceſſaires : cela ſuffit pour lui cauſer de la triſteſſe ; mais cela ne peut exciter de haine en lui : ſoit parce qu'il n'y a point de cauſe qui le prive de ce qui eſt néceſſaire ; ſoit parce que cette cauſe, n'étant pas digne de haine, elle n'en peut point exciter. Il eſt vrai que cet homme haït la privation du bien qu'il aime : mais il eſt viſible que cette eſpéce de haine eſt véritablement amour. Car cet homme ne haït la privation du bien, que parce qu'il aime le bien, & puiſque fuïr la privation du bien, c'eſt tendre vers le bien, il eſt évident que le mouvement de ſa haine n'eſt point différent de celui de ſon amour. Ainſi ſa haine, s'il en a, n'étant point contraire à ſon amour, & la triſteſſe étant toûjours contraire à la joïe; il eſt viſible que ſa triſteſſe n'eſt point ſa haine, & par conſéquent la joie eſt différente de l'amour. Enfin il eſt évident que lorſqu'on eſt touché de triſteſſe, c'eſt à cauſe de la préſence de quelque choſe que l'on hait, ou plûtôt c'eſt à cauſe de l'abſence de quelque choſe que l'on aime. Ainſi la triſteſſe ſuppoſe la haine ou plûtôt l'amour: mais elle eſt bien différente de ces deux choſes.

Je ſçai bien que ſaint Auguſtin aſſure, que la douleur eſt une averſion que l'ame conçoit, de ce que le corps n'eſt pas diſpoſé comme elle le ſouhaitte : & que ſouvent il confond la délectation avec la charité, le plaiſir avec la joie, la douleur avec la triſteſſe, le plaiſir & la joie avec l'amour, la douleur & la triſteſſe avec l'averſion ou la haine. Mais il y a bien de l'apparence que ce ſaint Docteur a parlé de tout ceci ſelon le langage ordinaire du commun des hommes, qui confondent la plûpart des choſes qui ſe paſſent en eux dans un même temps : ou peut-être il n'a pas examiné ces choſes d'une maniére aſſez exacte ou aſſez Philoſophique. Cependant je croi pouvoir &

de-

devoir dire qu'il me paroît néceſſaire de diſtinguer exactement ces choſes, pour s'expliquer clairement & ſans équivoque ſur beaucoup de queſtions que ſaint Auguſtin a traittées. Car ceux mêmes qui ont entr'eux des ſentimens tout contraires, ont de coûtume de s'appuyer ſur l'autorité de ce grand Homme, à cauſe des divers ſens que fourniſſent ſes expreſſions, qui ne ſont pas toûjours aſſez exactes pour accorder des perſonnes, qui ont peut-être plus d'envie de diſputer que de s'accorder.





ECLAIRCISSEMENT Sur le Chapitre troisiéme de la deuxiéme Partie du sixiéme Livre.

Touchant l'efficace attribuée aux causes secondes.

DEPUIS le peché du premier homme l'esprit se répand incessamment au dehors ; il s'oublie soi-même, & celui qui l'éclaire & qui le pénétre ; & il se laisse tellement séduire par son corps & par ceux qui l'environnent, qu'il s'imagine trouver en eux sa perfection & son bonheur. Celui qui est seul capable d'agir en nous, se cache maintenant à nos yeux, ses operations n'ont rien de sensible ; & quoiqu'il produise & conserve tous les êtres, l'esprit qui cherche avec tant d'ardeur la cause de toutes choses, a de la peine à le reconnoître, bien qu'il le rencontre à tous momens. Quelques Philosophes aiment mieux imaginer une *nature* & certaines *facultez*, comme causes des effets qu'on appelle naturels, que de rendre à Dieu tout l'honneur qui est dû à sa puissance : & quoi qu'ils n'ayent point de preuve, ni mêmes d'idée claire de cette nature ni de ces facultez, comme j'espére le faire voir, ils aiment mieux parler sans sçavoir ce qu'ils disent, & respecter une puissance purement imaginaire, que de faire quelque effort d'esprit pour reconnoître la main de celui qui fait tout en toutes choses.

Je ne puis m'empêcher de croire qu'une des suites

les

les plus déplorables du peché originel, c'est qu'on n'a plus de goût ni de sentiment pour Dieu, ou qu'on ne le goûte & qu'on ne le rencontre qu'avec une espéce d'horreur ou de frayeur. On devroit reconnoître Dieu en toutes choses ; sentir sa force & sa puissance dans tous les effets naturels, admirer sa sagesse dans l'ordre merveilleux des creatures ; en un mot n'adorer que lui, ne craindre & n'aimer que lui dans tous ses ouvrages. Mais il y a presentement une secrette oposition entre l'homme & Dieu. L'homme se sentant pecheur se cache ; il fuit la lumiére ; il aprehende la rencontre de Dieu ; & il aime mieux imaginer dans les corps qui l'environnent, une puissance ou une nature aveugle avec laquelle il puisse se familiariser, que d'y rencontrer la puissance terrible d'un Dieu saint & juste, qui connoît tout & qui fait tout.

J'avouë qu'il y a bien des personnes qui par un principe différent de celui des Philosophes payens, suivent leur sentiment sur la nature & sur les causes secondes : Mais j'espére qu'on reconnoîtra par la suite de ce discours qu'ils ne donnent dans cette opinion, que par un préjugé dont il est presque impossible de se délivrer, sans les secours que l'on tire des principes d'une Philosophie, qui n'a pas toûjours été assez connuë. Car c'est apparemment ce qui les a empêchez de se déclarer en faveur de l'opinion que je croi devoir soûtenir.

Il y a bien des raisons qui m'empéchent d'attribuer aux causes secondes ou naturelles, une force, une puissance, une efficace pour produire quoique ce soit: Mais la principale est, que cette opinion ne me paroît pas mêmes concevable. Quelque effort que je fasse pour la comprendre, je ne puis trouver en moi d'idée qui me représente ce que ce peut-être que la force ou la puissance qu'on attribuë aux créatures. Et je ne croi pas mêmes faire de jugement téméraire d'assurer, que ceux qui soûtiennent que les créatures ont en elles-mêmes de la force & de la puissance, avan-

avancent ce qu'ils ne conçoivent point clairement. Car enfin, si les Philosophes concevoient clairement que les causes secondes ont une veritable force pour agir & pour produire leur semblable, étant homme aussi bien qu'eux, & participant comme eux à la souveraine Raison, je pourrois apparemment découvrir l'idée qui leur represente cette force. Mais quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis trouver de force, d'efficace, de puissance, que dans la volonté de l'Etre infiniment parfait.

D'ailleurs, quand je pense aux différentes opinions des Philosophes sur ce sujet, je ne puis douter de ce que j'avance. Car s'ils voyoient clairement ce que c'est que la puissance des créatures, ou ce qu'il y a en elles de veritablement puissant, ils conviendroient sur cela de sentiment. Lorsque des personnes ne peuvent s'accorder, n'y ayant point de raison d'interêt qui les en empêche, c'est une marque certaine qu'ils n'ont point d'idée claire de ce qu'ils disent, & qu'ils ne s'entendent pas les uns les autres: principalement s'ils disputent sur des sujets qui ne sont point composez ou de difficile discussion, comme est la question dont il s'agit: car il n'y auroit point de difficulté à la resoudre, si les hommes avoient quelque idée claire d'une puissance créée. Voici donc quelques uns de leurs sentimens, afin que l'on voye combien peu ils s'accordent.

Il y a des Philosophes qui assurent que les *causes secondes* agissent par leur *matiere* leur *figure* & leur *mouvement*, & ceux-ci ont raison en un sens: d'autres, par une *forme substantielle*: Plusieurs, par les *accidens* ou les *qualitez*: quelques uns, par la matiére & *la forme*: ceux-ci, par la *forme* & les *accidens*: ceux là par certaines *vertus* ou facultez distinguées de tout ceci, Il y en a qui soûtiennent, que la forme substantielle produit les formes, & l'accidentelle les accidens: d'autres, que les formes produisent les autres formes & les accidens: d'autres enfin, que les accidens seuls sont capables de produire des accidens & mê-

Pour les plus extraordinaires de ces opinions, voyez la Metaph. de Suarez, Disp. 18. Sect. 2. Assert. 2. & 3. Scot. in 4. Sent.

Dist. 12. 1. D. 37. 2. D. 17. Paludan. in 4. Sent. D. 12. Q. 1. Art. 1. Perer. 8. Phys. Ch. 3. les Conimbres sur la Phys. d'Aristote, & plusieurs autres que cite Suarez.

mêmes des formes. Mais il ne faut pas s'imaginer que ceux, par exemple, qui disent, que les accidens peuvent produire des formes par la vertu qu'ils ont reçûë de la forme à laquelle ils sont joints, l'entendent de la même maniére. Les uns veulent, que, ces accidens ne soient mêmes que la force, ou la vertu de la forme substantielle: les autres, qu'ils reçoivent en eux l'influence de la forme, & qu'ils n'agissent ainsi que par sa vertu: quelques uns enfin, qu'ils ne sont que des causes instrumentelles. Mais ces derniers ne sont pas encore tout-à-fait d'accord entre eux de ce qu'il faut entendre par cause instrumentelle, ni quelle est la vertu qu'elle reçoit de la cause principale. Les Philosophes ne conviennent pas même de l'action par laquelle les causes secondes produisent leurs effets. * Il y en a qui prétendent que la *causalité* ne doit point être produite puisque c'est elle qui produit: les autres veulent qu'elles agissent veritablement par leur action: mais ils trouvent de si grandes difficultez à expliquer ce que c'est précisément que cette action, & il y a sur cela tant de differens sentimens, que je ne puis me resoudre à les rapporter.

V. la Metaph. de Fonseca qu. 13. sect. 3. celle de Soncinas & de Javelle sur la même question.

Voilà une grande varieté de sentimens quoique je n'aye point rapporté ceux des Philosophes anciens, ou qui sont nez dans des païs fort éloignez. Mais on peut assez juger qu'ils ne sont pas tout-à-fait d'accord entr'eux sur le sujet des causes secondes, non plus que ceux dont je viens de parler. Avicenne, par exemple, ne croit pas que les substances corporelles puissent produire autre chose que des accidens. Et voici son systéme au rapport de Ruvio. Il prétend que Dieu produit immediatement une substance spirituelle tres-parfaite; que celle-ci en produit une autre moins parfaite; & celle-ci une troisiéme; & ainsi de suite jusqu'à la derniére, laquelle produit toutes les substances corporelles, & les substances corporelles les accidens. Mais Avicembrom, ne pouvant comprendre comment des substances corporelles,

Ruvio l. 2. ph. tract. 4. qu. 2.

porelles, qui ne peuvent se pénétrer, seroient capables de s'altérer, veut qu'il n'y ait que les esprits qui soient capables d'agir dans les corps, parce qu'il n'y a qu'eux qui les puissent pénétrer. Car ces Messieurs n'admettant pas le vuide, ni les atomes de Democrite, & la matiére subtile de M. Descartes ne leur étant point assez connuë; ils ne pensoient pas, comme les Gassendistes & les Cartesiens, qu'il y eût des corps assez petits pour entrer dans les pores de ceux qui paroissent les plus durs & les plus solides.

V. Suarez Disp. 18. Sect. 1.

Il me semble, que cette diversité de sentimens nous donne droit de penser, que les hommes parlent souvent des choses qu'ils ne connoissent point; & que la puissance des créatures étant une fiction de l'esprit, de laquelle nous n'avons point naturellement d'idée, chacun se l'est imaginée à sa phantaisie.

Il est vrai que dans tous les siécles cette puissance a été reconnuë pour réelle & veritable de la plûpart des hommes: mais il est certain que ç'a été sans preuve, je ne dis pas sans preuve démonstrative, je dis sans preuve qui soit capable de faire quelque impression sur un esprit attentif. Car les preuves confuses, qui ne sont appuyées que sur le témoignage trompeur des sens & de l'imagination ne doivent pas être reçûës de ceux qui font usage de leur raison.

Aristote parlant de ce qu'on appelle *nature*, dit qu'il est ridicule de vouloir prouver que les corps naturels ont un principe interieur de leur mouvement & de leur repos: parce que, dit-il, c'est une chose connuë d'elle même. Il ne doute point aussi qu'une boule qui en choque un autre, n'ait la force de la mettre en mouvement. Cela paroît tel aux yeux, & c'en est assez pour lui, car il suit presque toûjours le témoignage des sens, & rarement celui de la raison: que cela soit intelligible ou non, il ne s'en met pas fort en peine.

Ceux qui combattent le sentiment de quelques Theologiens, qui ont écrit contre les causes secondes

V. Fonseca, Ruvio, Suarez & les autres déja citez.

des disent, comme Aristote, que les sens nous convainquent de leur efficace : c'est là leur premiére & leur principale preuve. Il est évident, disent-ils, que le feu brûle, que le Soleil éclaire, que l'eau rafraîchit ; il faut être fou pour en douter. Les Auteurs de l'opinion contraire, dit le grand Averroes, avoient la cervelle renversée. Il faut, disent presque tous les Peripateticiens, convaincre par des preuves sensibles ceux qui nient cette efficace, & les obliger ainsi d'avoüer qu'on est capable d'agir en eux & de les blesser. C'est un jugement qu'Aristote a déja prononcé contre eux, on devroit l'exécuter.

L. 1. des Top. ch. 1.

Mais cette prétenduë démonstration fait pitié. Car elle fait connoître la foiblesse de l'esprit humain ; & que les Philosophes même sont infiniment plus sensibles, qu'ils ne sont raisonnables. Elle fait connoître que ceux qui font gloire de chercher la verité, ne sçavent pas mêmes qui ils doivent consulter pour en apprendre des nouvelles : si c'est la souveraine raison qui ne trompe jamais, & qui dit toûjours les choses, comme elles sont en elles-mêmes ; ou si c'est le corps qui ne parle que par interêt, & qui ne dit les choses que par rapport à la conservation, & à la commodité de la vie. Car enfin quels préjugez ne justifiera-t-on pas, si l'on prend pour juges les sens, ausquels presque tous les préjugez doivent leur naissance, ainsi que j'ai fait voir dans la *Recherche de la Verité*.

Quand je vois une boule qui en choque une autre, mes yeux me disent, ou semblent me dire, qu'elle est veritablement cause du mouvement qu'elle lui imprime : car la veritable cause qui meut les corps ne paroît à mes yeux. Mais quand j'interroge ma raison, je vois évidemment, que les corps ne pouvant se remüer eux-mêmes, & que leur force mouvante n'étant que la volonté de Dieu qui les conserve successivement en différens endroits, ils ne peuvent communiquer une puissance qu'ils n'ont pas, & qu'ils ne pourroient pas mêmes communiquer

quand elle seroit en leur disposition. Car il est évident qu'il faut une sagesse & une sagesse infinie pour régler la communication des mouvemens avec la justesse, la proportion, & l'uniformité que nous voyons. Un corps mû ne pouvant pas connoître les corps infinis qu'il rencontre à tous momens, il est visible que quand on supposeroit mêmes en lui de la connoissance, il ne pourroit pas en avoir assez pour régler dans l'instant du choc la distribution de la force mouvante qui le transporte lui-même.

Quand j'ouvre les yeux, il me paroît évident que le soleil est tout éclatant de lumiére; que non-seulement il est visible par lui-même, mais qu'il rend visibles tous les corps qui l'environnent; que c'est lui qui couvre la terre de fleurs & de fruits qui donne la vie aux animaux, & qui pénétrant mêmes par sa chaleur jusques dans les entrailles de la terre, y produit les pierres, les marbres & les métaux. Mais quand je consulte la raison, je ne voi rien de tout cela, & lorsque je la consulte fidélement, je reconnois clairement que mes sens me séduisent, & que c'est Dieu qui fait tout en toutes choses. Car sçachant que tous les changemens qui arrivent dans les corps, n'ont point d'autre principe que les différentes communications des mouvemens, qui se font dans les corps visibles ou invisibles, je vois que c'est Dieu qui fait tout puisque c'est sa volonté qui cause & sa sagesse qui régle toutes ces communications.

Je suppose que le mouvement local est le principe des générations, corruptions, altérations, & généralement de tous les changemens qui arrivent dans les corps; c'est maintenant une opinion qui est assez reçûë parmi les Sçavans. Mais, quelque sentiment qu'on ait sur cela, il n'importe pas. Car il semble encore plus facile de concevoir, qu'un corps en pousse un autre lorsqu'il le rencontre, qu'il n'est facile de comprendre que le feu produise la chaleur & la lumiere, & qu'il tire de la puissance de la matiére une substance qui n'y étoit pas auparavant. Et s'il

est nécessaire de reconnoître qu'il n'y a que Dieu qui soit la véritable cause des différentes communications des mouvemens, on doit à plus forte raison juger qu'il n'y a que lui qui puisse créer & anéantir des qualitez réelles, & des formes substantielles. Je dis créer & anéantir : parce qu'il me semble qu'il est pour le moins aussi difficile de tirer de la matiére une substance qui n'y étoit pas, ou de l'y faire rentrer sans qu'elle y soit, que de la créer ou de l'anéantir. Mais je ne m'arrête pas aux termes, je me sers de ceux-là, parce qu'il n'y en a point d'autres, que je sçache, qui expriment clairement & sans équivoque les changemens, que les Philosophes supposent arriver à tous momens par la force des causes secondes.

J'ai quelque peine à rapporter ici les autres preuves que l'on donne ordinairement de la force & de l'efficace des causes naturelles ; car elles paroissent si foibles à ceux qui résistent aux préjugez, & qui préferent leur raison à leurs sens, qu'il ne paroît pas vrai semblable qu'elles ayent pû persuader des gens raisonnables. Cependant je les rapporte & j'y répons, puisqu'il y a bien des Philosophes qui s'en servent.

PREMIERE PREUVE,

Dans sa Metaph. Disp. 18. Sect. 1. Assert. 1. In Metaph. Arist. qu. 7. sect. 2.

Si les causes secondes ne faisoient rien, disent Suarez, Fonseca, & quelques autres, on ne pourroit pas distinguer les choses vivantes de celles qui ne vivent point ; car ni les unes ni les autres n'auroient point de principe intérieur de leurs actions.

Réponse

Je répons que les hommes auroient toûjours les mêmes preuves sensibles qui les ont convaincus de la distinction qu'ils mettent entre les choses vivantes & celles qui ne vivent point. Ils verroient toûjours les ani-

animaux faire certaines actions comme manger, croître, crier, courir, sauter, &c. ils ne remarqueroient rien de semblable dans les pierres : Et c'est cela seul qui fait croire aux Philosophes ordinaires, que les bêtes vivent, & que les pierres ne vivent pas. Car il ne faut pas s'imaginer qu'ils sçachent par une vûë claire & distincte de l'esprit, ce que c'est que la vie d'un chien : ce sont leurs sens qui réglent leurs décisions sur cette question.

S'il étoit nécessaire, je prouverois ici que le principe de la vie d'un chien n'est pas fort différent de celui du mouvement d'une montre. Car la vie des corps quels qu'ils soient, ne peut consister que dans le mouvement de leurs parties : & il n'est pas difficile de juger, que la même matiére subtile qui fait dans un chien la fermentation du sang & des esprits animaux, & qui est le principe de sa vie, n'est pas plus parfaite que celle qui donne le mouvement au ressort des montres, ou qui cause la pesanteur dans les poids des horloges, laquelle est le principe de leur vie, ou pour parler comme les autres, de leur mouvement.

C'est aux Péripateticiens à donner à ceux qu'il nomment Cartésiens, une idée claire de ce qu'ils appellent *vie des bestes ; ame corporelle, corps, qui apperçoit & qui desire, qui voit, qui sent, qui veut*, & ensuite on résoudra clairement leurs difficultez, si aprés cela ils continuent de les faire.

AUTRE PREUVE.

On ne pourroit pas reconnoître les différences ni les vertus des élémens : il se pourroit faire que le feu rafraîchiroit comme fait l'eau : la nature de chaque chose ne seroit point fixe & arrêtée.

Réponse.

Je répons que la nature demeurant telle qu'elle est,

c'est à dire que les loix de la communication des mouvemens subsistant toûjours les mêmes, il y a contradiction que le feu ne brûle pas, ou ne sépare pas les parties de certains corps, le feu ne peut rafraichir comme de l'eau, s'il ne devient eau: car le feu, n'étant que du bois, dont les parties ont été agitées d'un mouvement violent par une matiére invisible qui les environne, ainsi qu'il est facile de le démontrer; il est impossible que ces parties ne communiquent de leur mouvement aux corps qu'ils rencontrent. Or, comme ces loix sont constantes, la nature du feu, ses vertus & ses qualitez ne changent pas. Mais cette nature & ces vertus ne sont que des suites de la volonté générale & efficace de Dieu, qui fait tout en toutes choses, ainsi que nous l'apprend l'Ecriture. De sorte que l'étude de la nature est fausse & vaine en toutes maniéres, lorsqu'on y cherche d'autres veritables causes que les volontez du Tout-puissant.

Voyez le Ch. 2 du 4. Livre de la Recherche de la Verité.

J'avouë qu'il ne faut pas recourir à Dieu ou à la cause universelle, lorsqu'on demande la raison des effets particuliers. Car on se rendroit ridicule, si l'on disoit par exemple, que c'est Dieu qui séche les chemins, ou qui glace l'eau des riviéres. Il faut dire que l'air séche la terre, parce qu'il agite & qu'il enleve avec lui l'eau qui la trempe: & que l'air ou la matiére subtile glace la riviére en Hyver, parce qu'en ce tems elle ne communique point assez de mouvement aux parties dont l'eau est composée. En un mot il faut donner, si on le peut, la cause naturelle & particuliére des effets dont il est question. Mais comme l'action de ces causes ne consiste que dans la force mouvante qui les agite, & que cette force mouvante n'est que la volonté de Dieu qui les crée, ou qui les conserve successivement en differens endroits, on ne doit pas dire qu'elles ayent en elles-mêmes de force ou de puissance pour produire quelques effets. Et lorsqu'en raisonnant, on est enfin venu à un effet général dont on cherche la cause, c'est encore fort

mal

mal Philoſopher, que d'en imaginer quelqu'autre que la générale. Il ne faut point feindre une certaine nature, un *premier mobile*, une *ame univerſelle*, ou quelque ſemblable chimére, dont on n'a point d'idée claire & diſtincte : ce ſeroit raiſonner en Philoſophe Payen. Par exemple, quand on demande d'où vient qu'il y a des corps en mouvement, ou d'où vient que l'air agité communique ſon mouvement à l'eau, ou plûtôt d'où vient que les corps ſe pouſſent les uns les autres : comme le mouvement & ſa communication eſt un effet général dont tous les autres dépendent, il eſt néceſſaire, je ne dis pas pour être Chrêtien, mais pour être Philoſophe, de recourir à Dieu qui eſt la cauſe univerſelle ; car c'eſt ſa volonté qui eſt la force mouvante des corps, & qui régle auſſi la communication de leurs mouvemens. S'il avoit voulu ne rien produire de nouveau dans le monde, il n'en auroit point mis les parties en mouvement : Et s'il veut quelque jour rendre incorruptibles quelques-uns des êtres qu'il a formez, il ceſſera de vouloir certaines communications des mouvemens à l'égard de ces êtres.

TROISIEME PREUVE.

Il ſeroit inutile de labourer, d'arroſer & de donner de certaines diſpoſitions pour préparer les corps à ce qu'on ſouhaite qu'il leur arrive : car Dieu n'a pas beſoin de préparer les ſujets ſur leſquels il agit. Suarez au même lieu.

Réponſe.

Je répons que Dieu peut abſolument faire tout ce qu'il lui plaît, ſans trouver de diſpoſitions dans les ſujets ſur leſquels il agit. Mais il ne le peut faire ſans miracle, ou par les voyes naturelles, c'eſt à dire ſelon les loix générales de la communication des mou-

vemens qu'il a établies, & selon lesquelles il agit presque toûjours. Dieu ne multiplie pas ses volontez sans raison; il agit toûjours par les voyes les plus simples: & c'est pour cela qu'il se sert de la rencontre des corps pour les mouvoir; non que leur choc soit absolument nécessaire à leur mouvement, comme nos sens nous le disent: mais parce que le choc étant l'occasion de la communication des mouvemens, il ne faut que tres-peu de loix naturelles pour produire tous les effets admirables que nous voyons. Car on peut mêmes par ce moyen rapporter toutes les loix de la communication des mouvemens à une seule, qui est: Que les corps qui se choquent étant regardez comme un seul corps dans le moment de leur attouchement ou de leur choc, la force mouvante se partage entr'eux à leur séparation, selon la proportion de leur grandeur. Mais comme les corps qui se choquent sont environnez d'une infinité d'autres qui agissent sur eux selon cette loi & par son efficace; cette loi, quoique constante & uniforme, produit une infinité de communications toutes différentes; parce qu'elle agit sur des corps infinis, qui ont tous rapport les uns aux autres.

Voyez le dernier ch. de la Recherche de la Verité.

Il est nécessaire d'arroser une plante afin qu'elle croisse: parce que selon les loix de la communication des mouvemens, il n'y a guéres que les parties de l'eau, qui par leur mouvement & à cause de leur figure, puissent se glisser & monter entre les fibres des plantes, & en se figeant ou s'attachant diversement les unes avec les autres, prendre la figure nécessaire pour les nourrir. La matiére subtile que le soleil répand sans cesse, peut en agitant l'eau l'élever dans les plantes: mais elle n'a pas assez de mouvement pour élever les parties grossieres de la terre. Cependant la terre & mêmes l'air sont nécessaires à l'accroissement des plantes: la terre pour conserver l'eau à leur racine; & l'air pour exciter dans la même eau une fermentation moderée. Mais l'action du soleil, de l'air & de l'eau ne consistant que dans le mouve-
ment

ment de leurs parties, il n'y a que Dieu qui agisse à proprement parler. Car comme je viens de dire, il n'y a que lui qui par l'efficace de ses volontez, & par l'etenduë infinie de ses connoissances, puisse faire & régler les communications infinies des mouvemens, lesquelles se font à chaque instant, & selon une proportion infiniment exacte & réguliere.

QUATRIEME PREUVE.

On ne combat pas contre soi-même ; on ne se résiste pas à soi-même. Les corps se rencontrent, se choquent, se résistent. Donc Dieu n'agit point en eux, si ce n'est par son concours. Si Dieu produisoit & conservoit seul le mouvement dans les corps, il les détourneroit avant leur choc : car il sçait bien qu'ils sont impénétrables. Pourquoi pousser des corps pour les faire rejaillir, les faire avancer pour les faire reculer, produire & conserver des mouvemens inutiles ? N'est-ce pas une chose extravagante que de dire, que Dieu combat contre-lui-même, & qu'il détruit ses ouvrages, lorsqu'un taureau combat contre un lion, qu'un loup dévore une brebi, & qu'une brebi mange l'herbe que Dieu fait croistre. Donc il y a des causes secondes.

Réponse.

Donc les causes secondes sont tout, & Dieu ne fait aucune chose. Car Dieu ne peut pas agir contre lui-même, & concourir c'est agir. Concourir à des actions contraires, c'est donner des concours contraires, & faire par conséquent des actions contraires. Concourir à l'action des créatures qui se résistent, c'est agir contre soi même. Concourir à des mouvemens inutiles, c'est agir inutilement. Or Dieu ne fait rien inutilement ; il ne fait point d'actions qui

ſoient contraires les unes aux autres. Donc il ne concourt point à l'action des créatures ; qui ſouvent ſe détruiſent les unes les autres, & font des actions ou des mouvemens inutiles. Voila où conduit cette preuve des cauſes ſecondes. Mais voici ce que la raiſon nous apprend.

Dieu fait tout en toutes choſes, & rien ne lui réſiſte. Il fait tout en toutes choſes, car ce ſont ſes volontez qui font & qui réglent tous les mouvemens : & rien ne lui réſiſte, parce qu'il fait tout ce qu'il veut. Mais voici comment cela ſe doit concevoir. Ayant réſolu de produire par les voyes les plus ſimples, comme plus conformes à l'ordre, cette varieté infinie de créatures que nous admirons, il a voulu que les corps ſe mûſſent en ligne droite, parce que cette ligne eſt la plus ſimple. Mais les corps étant impénétrables, & leurs mouvemens ſe faiſant ſelon des lignes oppoſées, ou qui s'entre coupent, il eſt néceſſaire qu'ils ſe choquent & qu'ils ceſſent par conſequent de ſe mouvoir de la même façon. Dieu a prévû ceci ; & cependant il a voulu poſitivement la rencontre ou le choc des corps ; non parce qu'il ſe plaît à combattre contre lui-même, mais parce qu'il avoit deſſein de ſe ſervir de ce choc des corps, comme d'une occaſion pour établir la loi générale de la communication des mouvemens, par laquelle il prévoyoit qu'il ſe devoit produire une infinité d'effets admirables. Car je ſuis perſuadé que ces deux loix naturelles qui ſont les plus ſimples de toutes : ſçavoir que tout mouvement ſe faſſe ou tende à ſe faire en ligne droite ; & que dans le choc les mouvemens ſe communiquent ſelon la proportion de la grandeur des corps qui ſe ſont choquez, ſuffiſent pour produire le monde tel que nous le voyons ; je veux dire le Ciel, les étoiles, les planétes, les cométes, la terre & l'eau, l'air & le feu ; en un mot les élémens, & tous les corps qui ne ſont point organiſez ou vivans : car les corps organiſez dépendent de beaucoup d'autres loix naturelles qui ſont entiérement inconnuës.

nuës. Peut-être mêmes que les corps vivans ne se forment pas comme les autres par un certain nombre de loix naturelles. Car il y a bien de l'apparence qu'ils ont été formez dés la création du monde, & qu'ils ne reçoivent plus par le temps que l'accroissement nécessaire pour se rendre visibles à nos yeux. Néanmoins il est certain qu'il ne reçoivent cet accroissement que par les loix générales de la nature, selon lesquelles tous les autres corps sont formez ; ce qui fait que leur accroissement n'est pas toûjours régulier.

Je dis donc que Dieu par la premiere des loix naturelles, veut positivement, & fait par conséquent le choc des corps : & qu'il se sert ensuitte de ce choc, comme d'une occasion pour établir la seconde loi naturelle, qui régle la communication des mouvemens ; & qu'ainsi le choc actuel est cause naturelle ou occasionelle de la communication actuelle des mouvemens.

Si l'on considére bien ceci, on reconnoîtra visiblement qu'il ne se peut rien de mieux. Mais supposé que Dieu ne l'eût point ordonné ainsi, & qu'il détournât les corps qui sont prêts à se choquer, comme s'il y avoit du vuide pour les recevoir : Premiérement, les corps ne seroient point sujets à cette vicissitude continuelle qui fait la beauté de l'Univers : car la génération de certains corps ne se fait que par la corruption de quelques autres ; c'est la contrarieté de leurs mouvemens qui produit leur variété. Secondement, Dieu n'agiroit point par les voyes les plus simples : car afin que les corps prêts à se choquer, continuassent leur mouvement sans se choquer, il faudroit qu'ils décrivissent des lignes courbes d'une infinité de façons différentes, & par conséquent il faudroit admettre en Dieu des volontez differentes pour déterminer leurs mouvemens. Enfin, s'il n'y avoit point d'uniformité dans l'action des corps naturels, & si leur mouvement ne se faisoit point en ligne droite, il n'y auroit point de

principe certain pour raisonner dans la Physique ; ni pour se conduire dans plusieurs actions de la vie.

Ce n'est point un desordre que les lions mangent les loups, & les loups les brebis ; & les brebis l'herbe dont Dieu prend un si grand soin, qu'il lui a donné toutes les choses nécessaires pour sa propre conservation, & mêmes une semence pour la conservation de son espece. Cela ne prouve pas plus les causes secondes, que la pluralité des causes ou la contrarieté des principes du bien & du mal, que les Manichéens avoient imaginé pour rendre raison de ces effets. Mais c'est une marque certaine de la grandeur, de la sagesse, & de la magnificence de Dieu. Car Dieu ne fait que des ouvrages dignes d'une sagesse infinie, & il les fait avec une profusion qui marque assez sa puissance & sa grandeur. Tout ce qui se détruit se répare par la même loi qui le détruit, tant est grande la sagesse, la puissance & la fecondité de cette loi. Dieu n'empêche point la destruction des étres par une nouvelle volonté ; non seulement parce que la premiere suffit pour les reparer, mais principalement parce que ses volontez vallent beaucoup mieux que la réparation de ces êtres. Elles valent mêmes beaucoup mieux que tout ce qu'elles produisent. Et si Dieu a fait ce monde visible, quoi qu'indigne en lui-même de l'action par laquelle il est produit, c'est qu'il a eu des vûës qui ne sont pas connuës aux Philosophes, & qu'il sçait s'honorer lui-même en Jesus Christ, d'un honneur que les créatures ne sont pas capables de lui rendre.

Lorsqu'une maison écrase un homme de bien, il arrive un plus grand mal que lorsqu'une bête en dévore une autre, ou que lorsqu'un corps est obligé de rejaillir par le choc de celui qu'il rencontre : mais Dieu ne multiplie pas ses volontez pour remédier aux desordres vrais ou apparens qui sont des suites nécessaires des loix naturelles. Dieu ne doit pas corriger ni changer ces loix, quoi qu'elles produisent quelquefois des monstres. Il ne doit pas confondre

l'ordre & la simplicité de ses voyes. Il doit negliger les petites choses : Je veux dire qu'il ne doit pas avoir des volontez particuliéres pour produire des effets qui ne les vallent pas, ou qui sont indignes de l'action de celui qui les produit. Dieu ne fait des miracles que lorsque l'ordre qu'il suit toûjours le demande ; & l'ordre veut qu'il agisse par les voyes les plus simples, & qu'il n'y ait des exceptions dans ses volontez, que lorsque cela est absolument nécessaire à ses desseins, ou dans certaines occasions qui nous sont entiérement inconnuës. Quoique nous soyons tous unis à l'ordre ou à la sagesse de Dieu ; nous n'en connoissons pas toutes les régles. Nous voyons en elle ce que nous devons faire ; mais nous ne comprenons pas en elle tout ce que Dieu doit vouloir, & nous ne devons pas faire trop d'effort pour le comprendre.

On a un grand exemple de ce que je viens de dire, dans la damnation d'un nombre infini de personnes que Dieu a laissé périr dans les siécles de l'erreur. Dieu est infiniment bon ; il aime tous ses ouvrages ; il veut que tous les hommes soient sauvez ; & qu'ils viennent à la connoissance de la verité ; car il les a faits pour joüir de lui : & cependant le plus grand nombre se damne ; le plus grand nombre vit & meurt dans l'aveuglement, & y demeurera durant toute l'éternité. N'est-ce point à cause que Dieu agit par les voyes les plus simples & qu'il suit l'ordre ? On a fait voir que selon l'ordre, Dieu ne devoit pas prévenir par des plaisirs * indélibérez la volonté du premier homme, dont la chûte a causé le desordre de la nature. Il étoit à propos que tous les hommes vinssent d'un seul, non seulement parce que cette voye est simple, mais encore pour des raisons trop Théologiques & trop abstraites pour être déduites ici. Enfin on doit croire que cela est conforme à l'ordre que Dieu suit, & à la sagesse qu'il consulte toûjours dans l'intention & l'exécution de ses desseins. Le peché du premier homme a produit une infinité de maux,

* Voyez l'éclaircissement sur le ch. 4. de la 2. Part. de la Methode.

Voyez le 1. éclaircissement sur le 5. chap.

il eſt vrai. Mais certainement l'ordre demandoit que Dieu le permît, & qu'il mît l'homme en état de pouvoir pécher.

Dieu voulant réparer ſon ouvrage, ne donne que rarement de ces graces victorieuſes qui ſurmontent la malice des plus grands pécheurs. Il donne ſouvent des graces inutiles à la converſion de ceux qui les reçoivent, quoi qu'il en prevoye l'inutilité à leur égard il en répand quelquefois en grand nombre, qui ne produiſent neanmoins que tres peu d'effets. Pourquoi tous ces détours, ou ces voyes indirectes? Il n'a qu'à vouloir poſitivement la converſion du pecheur pour la produire d'une maniére efficace & invincible? N'eſt-il pas viſible, que c'eſt qu'il agit par les voyes les plus ſimples, & que l'ordre le veut, quoique nous ne le voyons pas toûjours: Car Dieu ne peut agir qu'avec ordre & qu'avec ſageſſe, quoique ſon ordre & ſa ſageſſe ſoient ſouvent des abyſmes impénetrables à l'eſprit humain. Il y a de certaines loix tres-ſimples dans l'ordre de la grace; ſelon leſquelles Dieu agit ordinairement; car cet ordre à ſes regles auſſi bien que celui de la nature, quoique nous ne les connoiſſions pas, comme nous voyons celles des communications des mouvemens. Suivons ſeulement les conſeils, que nous a donnez dans l'Evangile, celui qui connoiſſoit parfaitement les loix de la Grace.

Je dis ceci pour ſatisfaire aux injuſtes plaintes des pecheurs qui mépriſent les conſeils de Jesus-Christ, & qui ſe prennent à Dieu de leur malice & de leurs deſordres. Ils veulent que Dieu faſſe des miracles en leur faveur, & qu'il ne ſuive point les loix ordinaires de la grace. Ils vivent dans les plaiſirs: ils recherchent les honneurs: ils rouvrent à tous momens les playes que les objets ſenſibles ont faites dans leur cerveau, ils en reçoivent ſouvent de nouvelles; & ils veulent que Dieu les guériſſe par miracle: Semblables à des bleſſez qui dans l'excez de leur douleur, déchirent leur appareil, renouvel-
lent

lent leurs playes, & puis dans la veuë d'une mort prochaine, se plaignent de la cruauté de ceux qui les pansent. Ils veulent que Dieu les sauve, parce que, disent ils, Dieu est bon, sage, puissant: il ne tient qu'à lui de nous rendre heureux: il ne doit pas nous avoir faits pour nous perdre. Qu'ils sçachent que Dieu veut les sauver, & qu'il a fait pour cela tout ce qui se devoit selon l'ordre & la sagesse qu'il consulte. Nous ne devons pas croire qu'il nous abandonne, puisqu'il nous a donné son propre Fils pour être nôtre médiateur & nôtre victime. Oui, Dieu veut nous sauver, & nous sauver tous: Mais par des voyes que nous devons étudier avec soin, & suivre avec exactitude. Dieu ne doit pas consulter nos passions dans l'exécution de ces desseins. Il ne doit consulter que sa sagesse, il ne doit suivre que l'ordre: Et l'ordre veut que nous imitions Jesus Christ, & que nous suivions ses conseils pour nous santifier & pour nous sauver. Que si Dieu n'a pas prédestiné tous les hommes a être conformes à l'image de son Fils, qui est le modéle & l'exemplaire des élûs; c'est qu'en cela Dieu agit par les voyes les plus simples par rapport à ses desseins, qui tendent tous à sa gloire; c'est que Dieu est une cause universelle, & qu'il ne doit pas agir comme les causes particuliéres, qui ont des volontez particuliéres pour tout ce qu'elles font: c'est que sa sagesse, qui n'est en cela qu'abysmes pour nous, le veut ainsi. Enfin c'est que cette conduite est plus digne de Dieu, qu'une autre qui seroit plus favorable aux réprouvez. Car les réprouvez sont condamnez par un ordre aussi digne de nos adorations, que celui par lequel les élûs sont santifiez & sauvez; & il n'y a que l'ignorance de l'ordre & l'amour propre, qui fassent condamner une conduite que les Anges & les Saints admireront éternellement. Mais revenons aux preuves de l'efficace des causes secondes.

CLN.

CINQUIEME PREUVE.

Si les corps n'avoient point une certaine *nature* ou *force* pour agir, & si Dieu faisoit toutes choses, il n'y auroit rien que de surnaturel dans les effets mêmes les plus ordinaires. La distinction de *naturel* & de *surnaturel*, qui est si bien reçûë dans le monde, & qui est établie par le consentement universel des Sçavans, seroit chimérique & extravagante.

Réponse.

Je répons que cette distinction est extravagante dans la bouche d'Aristote, car la *nature* que ce Philosophe a établie est une pure chimére. Je dis que cette distinction n'est point claire dans la bouche du commun des hommes, qui jugent des choses par l'impression qu'elles font sur leurs sens : car ils ne sçavent point précisément ce qu'ils veulent dire, lorsqu'ils assurent que le feu brûle par sa nature. Je dis que cette distinction se peut souffrir dans la bouche des Theologiens, s'ils entendent que les effets *naturels* sont ceux, qui sont des suittes des loix générales, que Dieu a établies pour la production, & pour la conservation de toutes choses, & que les effets *surnaturels* sont ceux qui ne dépendent point de ces loix. Cette distinction est veritable en ce sens. Mais la Philosophie d'Aristote jointe à l'impression des sens, la rend, ce me semble, dangereuse, parce que cette distinction peut détourner de Dieu ceux qui ont trop de respect pour les opinions de ce miserable Philosophe, ou qui consultent leurs sens au lieu de rentrer en eux-mêmes pour y consulter la verité. Ainsi on ne devroit point se servir de cette distinction sans l'expliquer. S. Augustin s'étant servi du terme de *fortune* s'en est retracté, quoi qu'il y eut peu de gens qui s'y pussent tromper. S. Paul parlant des viandes

L. 1. des Retract. 1. aux Cor. ch. 10. v. 19.

des immolées, avertit que les idoles ne sont rien. Si la *nature* de la Philosophie payenne est une chimére, si cette nature n'est rien, il faut en avertir, car il y a bien des gens qui s'y trompent. Il y en a plus qu'on ne pense qui lui attribuent inconsidérément les ouvrages de Dieu, qui s'occupent de cette idole, ou de cette fiction de l'esprit humain, & qui lui rendent des honneurs qui ne sont dûs qu'à la divinité. Ils veulent bien que Dieu soit Auteur des miracles & de certains effets extraordinaires qui sont en un sens peu dignes de sa grandeur & de sa sagesse, & ils rapportent à la puissance de leur *nature* imaginaire, ces effets constans & reglez que les Sages seuls sçavent admirer. Ils pretendent mêmes que cette disposition si merveilleuse, qu'ont tous les corps vivans pour se conserver, & pour engendrer leur semblable, est une production de leur *nature*: car selon ces Philosophes c'est le Soleil & l'homme qui engendrent les hommes.

On peut encore distinguer l'ordre surnaturel du naturel en plusieurs maniéres. Car on peut dire que le surnaturel a rapport aux biens futurs; qu'il est établi en vûë des mérites de Jesus-Christ; qu'il est le premier & le principal dans les desseins de Dieu, & d'autres choses suffisantes pour conserver une distinction dont l'on appréhende sans sujet la destruction.

SIXIEME PREUVE.

La principale preuve, que les Philosophes apportent pour l'efficace des causes secondes, se tire de la volonté de l'homme & de sa liberté. L'homme veut: il se détermine par lui-même; & vouloir, & se déterminer c'est agir. Il est certain que c'est l'homme qui commet le peché: Dieu n'en est point l'Auteur, non plus que de la concupiscence & de l'erreur. Donc l'homme agit.

Ré-

Réponse.

J'ai expliqué suffisamment en plusieurs endroits de la *Recherche de la Verité*, ce que c'est que la volonté & la liberté de l'homme, & principalement dans le premier chapitre du premier livre, & dans le premier Eclaircissement sur ce même chapitre: il est inutile que je le répéte. J'avouë que l'homme veut, & qu'il se détermine lui-même: parce que Dieu le fait vouloir, qu'il le porte incessamment vers le bien, qu'il lui donne toutes les idées & tous les sentimens par lesquels on se détermine. J'avouë aussi que l'homme commet seul le peché. Mais je nie qu'il fasse en cela quelque chose; car le peché, l'erreur, & mêmes la concupiscence, ne sont rien. Je me suis assez expliqué sur cela dans le premier Eclaircissement.

L'homme veut, mais ses volontez sont impuissantes en elles mêmes, elles ne produisent rien, elles n'empéchent point que Dieu ne fasse tout; car c'est Dieu mêmes qui fait en nous nos volontez, par l'impression qu'il nous donne vers le bien. L'homme n'a de lui-même que l'erreur & le peché qui ne sont rien.

Nemo habet de suo nisi mendacium & peccatum. Conc. Arau. 2. can. 22.

Il y a bien de la différence entre nos esprits & les corps qui nous environnent: Nôtre esprit veut, il agit, il se détermine en quelque sens; je l'accorde. Nous en sommes convaincus par le sentiment intérieur que nous avons de nous mêmes. Si nous n'avions point de liberté, il n'y auroit ni peines ni récompenses futures; car sans liberté il n'y a ni bonnes ni mauvaises actions: De sorte que la Religion seroit une illusion & un phantôme. Mais, que les corps ayent de la force pour agir, c'est ce qu'on ne voit pas clairement; c'est ce qui paroît incomprehensible; & c'est aussi ce qu'on nie, lorsqu'on nie l'efficace des causes secondes.

L'esprit mêmes n'agit pas autant qu'on se l'imagine.

ne. Je sçai que je veux & que je veux librement; je n'ai aucune raison d'en douter, qui soit plus forte que le sentiment intérieur que j'ai de moi-même. Je ne le nie pas aussi. Mais je nie que ma volonté soit la cause * veritable du mouvement de mon bras, des idées de mon esprit, & des autres choses qui accompagnent mes volontez; car je ne vois aucun rapport entre des choses si différentes. Je vois mêmes tres-clairement, qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras, & entre l'agitation de quelques petits corps, dont je ne sçai ni le mouvement ni la figure; lesquels vont choisir certains canaux des nerfs entre un million d'autres que je ne connois pas, afin de causer en moi le mouvement que je souhaite, par une infinité de mouvemens que je ne souhaite point. Je nie que ma volonté produise en moi mes idées: car je ne voi pas mêmes comment elle pourroit les produire, puisque ma volonté ne pouvant agir ou vouloir sans connoissance, elle suppose mes idées & ne les fait pas. Je ne sçai même précisément ce que c'est qu'idée. Je ne sçai si on les produit de rien, & si elles rentrent dans le néant dés qu'on cesse de les voir. Je parle selon le sentiment de quelques personnes.

* Selon le sens expliqué dans le chap. sur lequel je fais cet Eclaircissement.

Je produis, dira-t-on, mes idées par la faculté que Dieu m'a donnée de penser. Je remuë mon bras à cause de l'union que Dieu a mise entre mon esprit & mon corps. *Faculté*, *union*, ce sont termes de Logique; ce sont des mots vagues & indéterminez. Il n'y a point d'être en particulier, ni de maniére d'être qui soit une *faculté* ou une *union*: on doit expliquer ces termes. Si l'on dit que l'union de mon esprit avec mon corps consiste en ce que Dieu veut, que lorsque je voudrai que mon bras soit mû, les esprits animaux se répandent dans les muscles dont il est composé, pour le remuër en la maniere que je le souhaite, j'entens clairement cette explication, & je la reçois. Mais c'est dire justement ce que je soûtiens; car ma volonté déterminant celle de Dieu, il est évi-

dent

dent que mon bras ſera mû, non par ma volonté qui eſt impuiſſante en elle-même, mais par celle de Dieu qui ne peut jamais manquer d'avoir ſon effet.

J'entens toûjours une force véritable & efficace.

Mais, ſi l'on dit que l'union de mon eſprit avec mon corps conſiſte, en ce que Dieu m'a donné la force de remuer mon bras, comme il a donné auſſi à mon corps la force de me faire ſentir du plaiſir & de la douleur, afin de m'appliquer à ce corps & de m'intéreſſer dans ſa conſervation; certainement on ſuppoſe ce qui eſt en queſtion & l'on fait un cercle. On n'a point d'idée claire de cette force que l'ame a ſur le corps, ni de celle que le corps a ſur l'ame: on ne ſçait pas trop bien ce qu'on dit lorſqu'on l'aſſure poſitivement. On eſt entré dans ce ſentiment par préjugé: on l'a crû ainſi étant enfant, & dés qu'on a été capable de ſentir: mais l'eſprit, la raiſon, la réflexion n'y ont point de part. Cela paroît aſſez par les choſes que j'ai dites dans *la Recherche de la Verité.*

Mais, dira-t on, je connois par le ſentiment intérieur de mon action que j'ai veritablement cette force: ainſi je ne me trompe point de le croire. Je repons, que lorſqu'on remuë ſon bras, on a ſentiment interieur de la volonté actuelle par laquelle on le remuë: & l'on ne ſe trompe point de croire qu'on a cette volonté. On a de plus ſentiment intérieur d'un certain effort qui accompagne cette volonté, & l'on doit croire auſſi qu'on fait cet effort. Enfin je veux * qu'on ait ſentiment interieur que le bras eſt remué dans le moment de cet effort: & cela ſuppoſé je conſens auſſi que l'on diſe, que le mouvement du bras ſe fait dans l'inſtant qu'on ſent cet effort, ou que l'on a une volonté *pratique* de le remuër. Mais je nie que cet effort qui n'eſt qu'une modification ou un ſentiment de l'ame qui nous eſt donné pour nous faire comprendre nôtre foibleſſe, & nous donner un ſentiment obſcur & confus de nôtre force, ſoit capable de donner du mouvement aux eſprits, ni de le déterminer. Je nie qu'il y ait rapport entre nos pen-

Il me paroît évident que l'eſprit ne connoît pas mêmes par ſentiment interieur ou par conſcien-

pensées & les mouvemens de la matiére. Je nie que l'ame ait la moindre connoissance des esprits animaux, dont elle se sert pour remüer le corps qu'elle anime. Enfin quand même l'ame connoîtroit exactement les esprits animaux, & quand elle seroit capable de les mouvoir, ou de determiner leur mouvement; je nie qu'avec tout cela elle pût choisir les tuyaux des nerfs, dont elle n'a aucune connoissance, afin de pousser en eux les esprits, & remüer ainsi le corps avec la promptitude, la justesse & la force que l'on remarque dans ceux-mêmes, qui connoissent le moins la structure de leur corps.

Car, supposé mêmes que nos volontez soient veritablement la force mouvante des corps, quoique cela paroisse incomprehensible, comment peut-on concevoir que l'ame remuë son corps? Le bras, par exemple, ne se remuë, que parce que les esprits enflent ou racourcissent quelques uns des muscles, qui les composent. Or afin que le mouvement que l'ame imprime aux esprits qui sont dans le cerveau, se pût communiquer à ceux qui sont dans les nerfs, & ceux-ci aux autres qui sont dans les muscles du bras, il faudroit que les volontez de l'ame se multipliassent, ou changeassent à proportion des rencontres ou des chocs presque infinis, qui se feroient dans les corps qui composent les esprits. Mais cela ne se peut concevoir, si l'on n'admet dans l'ame un nombre infini de volontez au moindre mouvement du corps, puisqu'il est nécessaire, pour le remuër, qu'il se fasse un nombre infini de communications de mouvemens. Car enfin l'ame étant une cause particuliere, & qui ne peut sçavoir exactement la grosseur ni l'agitation d'un nombre infini de petits corps qui se cho-

ce le mouvement du bras qu'il anime. Il ne connoit par conscience que son sentiment, car l'ame n'a conscience que de ses seules pensées. C'est par sentiment interieur ou par conscience que l'on connoit le sentiment qu'on a du mouvement de son bras; mais ce n'est point par conscience que l'on est averti du mouvement de son bras, de la douleur qu'on y soufre, non plus que des couleurs que l'on voit sur les objets. Ou si l'on n'en veut pas convenir, je dis que le sentiment interieur n'est point infaillible, car l'erreur se trouve presque toûjours dans ces sentimens, lorsqu'ils sont composez. Je l'ai suffisamment prouvé dans le premier Livre de la Recherche de la Verité.

choquent, lorſque les eſprits ſe répandent dans les muſcles ; elle ne pourroit ni établir une loi générale de la communication des mouvemens de ces eſprits, ni la ſuivre éxactement ſi elle l'avoit établie. Ainſi il eſt évident que l'ame ne pourroit remuer ſon bras, quand mêmes elle auroit le pouvoir de déterminer le mouvement des eſprits animaux. Ces choſes ſont trop claires pour s'y arrêter davantage.

Il en eſt de même de la faculté que nous avons de penſer. Nous connoiſſons par ſentiment interieur, que nous voulons penſer à quelque choſe, que nous faiſons effort pour cela, & que dans le moment de nôtre deſir & de nôtre effort l'idée de cette choſe ſe préſente à nôtre eſprit. Mais nous ne connoiſſons point par ſentiment intérieur, que nôtre volonté ou nôtre effort produiſe nôtre idée. Nous ne voyons point par la raiſon que cela ſe puiſſe faire. C'eſt par préjugé que nous croyons que nos deſirs ſont cauſes de nos idées : c'eſt que nous éprouvons cent fois le jour qu'elles les ſuivent ou qu'elles les accompagnent. Comme Dieu & ſes opérations n'ont rien de ſenſible, & que nous ne ſentons point d'autre choſe qui précede la préſence des idées que nos deſirs ; nous ne penſons point qu'il puiſſe y avoir d'autre cauſe de ces idées que nos deſirs. Mais prenons-y garde. Nous ne voyons point en nous de force pour les produire : la raiſon ni le ſentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, ne nous diſent rien ſur cela.

Je ne croi pas devoir rapporter toutes les autres preuves, dont ſe ſervent les défenſeurs de l'efficace des cauſes ſecondes : parce que ces preuves me paroiſſent ſi foibles, qu'on pourroit s'imaginer que j'aurois en cela deſſein de les rendre ridicules, & je me rendrois moi même ridicule ſi j'y répondois ſerieuſement. Un Auteur, par exemple, dit fort ſérieuſement en faveur de ſon opinion : *Les êtres créez ſont de veritables cauſes matérielles, formelles, finales, pourquoi ne ſeront-ils pas auſſi cauſes efficientes*

ou

ou efficaces? Il me ſemble que je ne contenterois pas fort le monde, ſi pour ſatisfaire à la demande de cet Auteur, je m'arrêtois à éclaircir un équivoque ſi groſſier; & à faire voir la différence qu'il y a entre la cauſe efficace, & celle qu'il a plû aux Philoſophes d'appeller matérielle. Ainſi je laiſſe de ſemblables preuves pour venir à celles que l'on tire de la Sainte Ecriture.

SEPTIE'ME PREUVE.

Ceux qui ſoutiennent l'efficace des cauſes ſecondes, apportent d'ordinaire les paſſages ſuivans pour appuyer leur ſentiment: *Germinet terra herbam virentem: Producant aquæ reptilê animæ viventis & volatile: Producat terra animam viventem.* Donc la terre & l'eau ont reçû par la parole de Dieu *la puiſſance* de produire des plantes & des animaux. Dieu commande enſuite aux oiſeaux & aux poiſſons de multiplier: *Creſcite & multiplicamini, & replete aquas maris, aveſque multiplicentur ſuper terram.* Donc il leur a donné la puiſſance d'engendrer leur ſemblable. *Gen ch. I.* *Là-meſme.*

Jesus-Christ dans le quatriéme Chapitre de ſaint Marc, dit, que la ſemence qui tombe en bonne terre rend juſqu'au centuple, & que la terre *produit d'elle-même premierement l'herbe; enſuitte l'epy, puis le bled dans l'épy.* Enfin il eſt auſſi écrit dans le Livre de la Sageſſe, que le feu avoit comme oublié en faveur du peuple de Dieu *la force* qu'il a de brûler. Il eſt donc certain par l'ancien & le nouveau Teſtament, que les cauſes ſecondes ont *force* pour agir.

Ultro enim terra fructificat, primum herbam, deinde ſpicam, deinde plenum frumentum in ſpica.

Réponſe.

Je répons que dans l'Ecriture Sainte il y a auſſi pluſieurs paſſages, qui attribuent à Dieu la prétenduë effica- *Etiam ſuæ vir-*

tutis oblitus est. ch. 16. efficace des causes secondes. En voici quelques-uns.

Ego sum Dominus faciens OMNIA, *extendens cœlos* SOLUS, *stabiliens terram*, *&* NULLUS *mecum. Isaye ch.* 44. 24. *Manus tuæ fecerunt me & psalmaverunt me* TOTUM *in circuitu. Job ch.* 10. 8. *Nescio qualiter in utero meo apparuistis .. .. .. Singulorum membra* NON EGO IPSA COMPEGI, *sed enim mundi creator qui hominis formavit nativitatem*, &c. *Mach. l.* 2. *ch.* 7. 22. *&* 23. *Cum ipse* Deus *det omnibus vitam, inspirationem, & omnia. Act. Ap.* 17. 25. *Producens fœnum jumentis & herbam servituti hominum ut educas panem de terrâ Psal.* 103. *&* 48. Il y a un infinité de semblables passages ; mais ceux-ci suffisent.

Lorsqu'un Auteur semble se contredire, & que l'équité naturelle ou une raison plus forte nous oblige à l'accorder avec lui-même ; il me semble qu'on a une régle infaillible pour découvrir son veritable sentiment. Car il n'y a qu'à observer quand cet Auteur parle selon ses lumieres : & quand il parle selon l'opinion commune. Lorsqu'un homme parle comme les autres, cela ne signifie pas toûjours qu'il soit de leur sentiment. Mais lorsqu'il dit positivement le contraire de ce qu'on a coûtume de dire, quoiqu'il ne le dise qu'une seule fois, on a raison de juger que c'est son sentiment ; pourveu qu'on sçache qu'il parle sérieusement, & aprés y avoir bien pensé.

Par exemple, un Auteur parlant des propriétez des animaux, dira en cent endroits que les bêtes sentent, que les chiens connoissent leur maître, qu'ils l'aiment & le craignent:& ne dira qu'en deux ou trois endroits que les bêtes ne sentent point, que les chiens sont incapables de connoissance, qu'ils ne craignent & n'aiment rien. Comment accordera-t-on cet Auteur avec lui-même ; car il paroît se contredire ? Ramassera-t-on tous les passages qui sont pour & contre, & jugera-t'on de son sentiment par le plus grand nom-

nombre? Si cela eſt, je ne croi pas qu'il y ait d'homme à qui, par exemple, on puiſſe attribuër le ſentiment, que les animaux n'ont point d'ame: car les Cartéſiens même diſent à tous momens qu'un chien ſent quand on le frappe, & il leur arrive tres-rarement de dire qu'il ne ſent pas. Et quoique j'attaque moi-même une infinité de préjugez dans cet ouvrage, on en peut tirer pluſieurs paſſages, par leſquels, ſi l'on ne reçoit la regle que j'explique, on prouvera que je les établis tous, & mêmes que je tiens l'opinion de l'efficace des cauſes ſecondes que je refute maintenant: ou peut-être qu'on en conclura que la *Recherche de la Verité*, eſt un Livre plein de contradictions viſibles & groſſieres, ainſi que font quelques perſonnes, qui n'ont peut-être pas aſſez d'équité & de pénétration, pour s'établir juges des ouvrages d'autrui.

L'Ecriture Sainte, les Peres, les plus gens de bien parlent plus ſouvent des biens ſenſibles, des richeſſes & des honneurs ſelon l'opinion commune, que ſelon les véritables idées qu'ils en ont. JESUS-CHRIST, fait dire par Abraham au mauvais Riche: *Fili recepiſti* BONA *in vita tua*, vous avez reçu des *biens* pendant vôtre vie, c'eſt à dire des richeſſes & des honneurs. Ce que nous appellons par préjugé du *bien*, nôtre bien, c'eſt à dire nôtre or & nôtre argent, eſt appellé dans l'Ecriture en cent endroits nôtre *ſoûtien* ou nôtre *ſubſtance*, & mêmes nôtre *honnêteté*, ou ce qui nous honore *Paupertas & honeſtas à Deo ſunt.* Ces maniéres de parler de l'Ecriture-Sainte & des perſonnes les plus vertueuſes *Eccli.* nous feront-elles croire qu'ils ſe contrediſent eux- 11. 14. mêmes, ou que les richeſſes & les honneurs ſont veritablement des biens à nôtre égard, & que nous devons les aimer & les rechercher? Non ſans doute: parce que ces manieres de parler s'accordant avec les préjugez, elles ne ſignifient rien; & que nous voyons d'ailleurs que JESUS-CHRIST a comparé les richeſſes aux épines, qu'il a dit qu'il y faut renon-

cer

cer qu'elles sont trompeuses, & que tout ce qui est grand & éclatant dans le monde est en abomination devant Dieu. Il ne faut donc point ramasser les passages de l'Ecriture ou des Peres, pour juger de leur sentiment par le plus grand nombre de ces passages, si l'on ne veut à tous momens leur attribuër les préjugez les plus déraisonnables.

Math.c. 6.v. 28. 29.30. Cela supposé nous voyons que l'Ecriture Sainte dit positivement, que c'est Dieu qui fait tout jusqu'à l'herbe des champs : que c'est lui qui pare les lys de ces ornemens, que JESUS-CHRIST préfére à ceux qu'avoit Salomon dans toute sa gloire. Il y a, non deux ou trois, mais une infinité de passages, qui attribuent à Dieu la prétenduë efficace des causes secondes, & qui détruisent la *nature* des Péripatéticiens.

D'ailleurs on est porté par un préjugé comme naturel à ne point penser à Dieu, dans les effets ordinaires, & à attribuër de la force & de l'efficace aux causes naturelles : il n'y a ordinairement que les miracles qui fassent penser à Dieu : l'impression sensible engage dans l'opinion des causes secondes. Les Philosophes tiennent cette opinion, parce que, disent ils, les sens en convainquent : c'est là leur plus forte preuve : Enfin cette opinion est receuë de tous ceux qui suivent les jugemens des sens. Le langage s'est formé sur ce préjugé ; & l'on dit aussi communément que le feu a la force de brûler, que l'on appelle l'or & l'argent son bien. Donc les passages que l'on tire de l'Ecriture ou des Peres pour l'efficace des causes secondes ne prouvent pas plus, que ceux qu'un ambitieux ou qu'un avare choisiroit pour justifier sa conduite. Mais il n'en est pas de même des passages que l'on peut apporter pour prouver que Dieu fait tout. Car, ce sentiment étant contraire aux préjugez, ces passages doivent être entendus à la rigueur : par la même raison qu'on doit croire que le sentiment d'un Cartésien est que les bêtes ne sentent point, quoiqu'il ne l'ait dit que deux ou trois fois,

& qu'il dise au contraire à tous momens dans le discours familier qu'elles sentent, qu'elles voyent, qu'elles entendent.

Dans le premier chapitre de la Genése, Dieu commande à la terre de produire les plantes & les animaux : il ordonne aussi aux eaux de produire les poissons. Et par conséquent disent les Péripatéticiens, l'eau & la terre ont reçu une *vertu* capable de produire ces effets.

Je ne voi pas que cette conclusion soit certaine : Et quand mêmes on seroit obligé d'expliquer ce chapitre par lui-même, & sans avoir recours à d'autres passages de l'Ecriture, il n'y auroit point de nécessité de recevoir cette conséquence. Cette maniére d'expliquer la création est accommodée à nôtre maniére de concevoir les choses. Ainsi il n'est point nécessaire de la prendre à la lettre : On ne s'en doit point servir pour appuyer les préjugez. Comme les animaux & les plantes sont sur la terre ; que les oiseaux vivent dans l'air & les poissons dans l'eau, Dieu, pour nous faire comprendre que c'est par son ordre qu'ils sont dans ces lieux, les y a produits. C'est de la terre qu'il a formé les animaux, & les plantes : non que la terre soit capable de rien engendrer, & que Dieu lui ait donné pour cela une force ou une vertu qui subsiste encore présentement ; car on demeure assez d'accord que la terre n'engendre point les chevaux ni les bœufs ; mais parce que c'est de la terre que les corps de ces animaux ont été formez : comme il est dit dans le chapitre suivant: *Formatis igitur Dominus* v. 19.
Deus de humo cunctis animantibus terræ & universis volatilibus cœli. Les animaux ont été formez de la terre, *formatis de humo*, & non pas produits par la terre. Aussi aprés que Moïse a rapporté comment les animaux & les poissons ont été produits en vertu du commandement que Dieu avoit fait à la terre & à l'eau de les produire, il ajoute que *c'est Dieu même qui les a faits*, afin qu'on n'attribuë pas à la terre & à l'eau leur production. CREAVIT *que* DEUS *cete*

grandia ; & omnem animam viventem atque notabilem quam PRODUXERANT *aquæ in species suas, & omne volatile secundùm genus suum.* Et plus bas aprés avoir parlé de la formation des animaux, il ajoûte : *Et* FECIT DEUS *bestias terræ juxta species suas & jumenta & omne reptile terræ in genere suo.*

On peut remarquer en passant qu'où il y a dans nôtre Vulgate, *producant aquæ reptile animæ viventis & volatile super terram*, il y a dans l'Hebreu *volatile* VOLITET. Car, comme, il paroît clairement par le passage que je viens de rapporter du chapitre suivant, ce mot oublié fait voir que les oiseaux n'ont point été produits de l'eau, & que le dessein de Moïse n'est point ici de prouver, que les eaux eussent reçû une veritable *puissance* de produire des poissons & des oiseaux, mais seulement de marquer le lieu destiné à chaque chose par l'ordre de Dieu, soit pour y vivre, soit pour y être produit : *& volatile* VOLITET *super terram.* Car d'ordinaire, lorsqu'on dit que la terre produit les arbres & les plantes, on prétend seulement faire connoître qu'elle fournit l'eau & les sels : qui sont nécessaires pour faire germer les graines & les faire croître. Je ne m'arrête pas à expliquer les autres passages de l'Ecriture, qui pris à la lettre favorisent les causes secondes : car on n'est point obligé, & il est même fort dangereux de prendre à la lettre les expressions qui sont appuyées sur les jugemens ordinaires, selon lesquels le langage se forme ; le commun des hommes parlant de toutes choses selon les impressions des sens, & les préjugez de l'enfance.

La même raison, qui oblige à prendre à la lettre les passages de l'Ecriture directement opposez aux préjugez, nous donne encore juste sujet de penser, que les Peres n'ont jamais eu de dessein formé de soûtenir l'*efficace* des causes secondes, ni la *nature* d'Aristote. Car encore qu'ils parlent souvent d'une maniere qui favorise les préjugez & les jugemens des sens, ils s'expliquent quelquefois d'une manie-

Omnia quippe portenta

re

ce qui découvre assez la disposition de leur esprit & de leur cœur. S. Augustin, par exemple, fait assez connoître qu'il croit que la volonté de Dieu est la *force* ou la *nature* de chaque chose, lorsqu'il parle ainsi. *Nous avons coûtume de dire que les prodiges sont contre la nature : mais cela n'est pas vrai. Car la volonté du Créateur étant la nature de chacune des créatures, comment ce qui se fait par la volonté de Dieu seroit-il contraire à la nature ? Les miracles ou les prodiges ne sont donc point contre la nature, mais contre ce qui nous est connû de la nature.*

contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo enim est contra naturam quod Dei fit voluntate: cum voluntas tanti utique conditoris conditæ rei cujusque natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam sed contra quam est nota natura. S. *Aug. de civitate Dei. l.* 21. *ch.* 8.

Il est vrai que saint Augustin parle en plusieurs endroits selon les préjugez. Mais je soûtiens que celà ne prouve rien: car on ne doit expliquer à la lettre que les passages qui sont contraires aux préjugez. J'en viens de rapporter les raisons.

Si S. Augustin dans tous ses ouvrages n'avoit jamais rien dit contre l'efficace des causes secondes, & qu'il eût toûjours favorisé cette opinion, on pourroit peut-être se servir de son Autorité pour l'établir. Mais; s'il ne paroissoit point qu'il eût examiné sérieusement cette question, on auroit toûjours droit de penser, qu'il n'auroit point eu de sentiment fixe & arrêté sur ce sujet, & qu'il auroit peut-être été comme entraîné par l'impression des sens à croire sans réflexion une chose, qui paroît certaine jusqu'à ce qu'on l'examine avec quelque soin.

Il est certain, par exemple, que S. Augustin a toûjours parlé des bêtes comme si elles avoient une ame: je ne dis pas une ame corporelle, car ce S. Docteur sçavoit trop bien distinguer l'ame d'avec le corps, pour penser qu'il pût y avoir des ames corporelles: je dis une ame spirituelle, car la matiére est incapable de sentiment. Cependant je croi qu'il est plus raisonnable de se servir de l'autorité de S. Augustin pour prouver que les bêtes n'ont point d'ame, que pour prouver qu'elles en ont: car des principes qu'il a soigneusement examinez & fortement établis, il suit manifestement qu'elles n'en ont

point : ainsi que le fait voir Ambroise Victor dans son sixiéme volume de la Philosophie Chrétienne. Mais le sentiment que les bêtes ont une ame, ou qu'elles sentent de la douleur lorsqu'on les frappe, étant conforme aux préjugez, car il n'y a point d'enfant qui ne le croye : on a toûjours droit de penser, que S. Augustin a parlé sur cela selon l'opinion commune ; qu'il n'a point examiné sérieusement cette question ; & que s'il eût commencé d'en douter & d'y faire réfléxion, il n'auroit point dit une chose qui est si contraire à ses principes.

Ainsi quand les Peres auroient toûjours favorisé l'efficace des causes secondes peut-étre qu'on ne seroit point obligé d'avoir égard à leur sentiment, s'il ne paroissoit qu'il eussent examiné avec soin cette question ; & que ce qu'ils en auroient dit, n'auroit point été une suite du langage, lequel se forme & s'établit sur les préjugez. Mais c'est assurement le contraire : Car les Peres & les personnes les plus saintes, & les plus éclairées dans la Religion, ont ordinairement fait connoître par quelques endroits de leurs ouvrages, qu'elle étoit la disposition de leur esprit & de leur cœur à l'égard de la question dont nous parlons.

Les plus éclairez, & mêmes le plus grand nombre des Theologiens, voyant d'un côté que l'Ecriture Sainte étoit contraire à l'efficace des causes secondes ; & de l'autre que l'impression des sens, la voix publique, & principalement la Philosophie d'Aristote, qui étoit en vénération parmi les Sçavans, l'établissoit ; car Aristote croit que Dieu ne se mêle point du détail de ce qui se passe sous le *concave* de la lune, que cette application est indigne de sa grandeur, & que la

Quelques-uns de ces principes de S. Augustin sont : Que ce qui n'a jamais peché ne peut point souffrir de mal, or selon lui-même la douleur est le plus grand des maux & les bêtes en souffrent. Que le plus noble ne peut avoir pour sa fin le moins noble, or selon lui l'ame des bêtes est spirituelle & plus noble que les corps, & neanmoins elles n'ont point d'autre fin que les corps. Que ce qui est spirituel est immortel, & l'ame des bêtes quoique spirituelle est sujette à la mort. Il y a bien d'autres semblables principes dans les ouvrages de S. August. dont on peut conclure que les bêtes n'ont point d'ame spirituelle telle qu'il l'admet en elles. Voyez les chap. 22. & 23 *de anima & ejus origine.*

la *nature*, qu'il suppose dans tous les corps, suffit pour produire tout ce qui se fait ici bas. Les Théologiens, dis-je, ont trouvé ce tempérament pour accorder la Foi avec la Philosophie des Payens, & la raison avec les sens, que les causes secondes ne feroient rien, si Dieu ne leur prétoit son *concours*. Mais parce que ce concours immédiat, par lequel Dieu agit avec les causes secondes, renferme de grandes difficultez, quelques Philosophes l'ont rejetté, prétendant qu'afin qu'elles agissent, il suffit que Dieu les conserve avec la *vertu* qu'il leur a donnée en les créant. Et comme cette opinion est tout à fait conforme aux préjugez, à cause que l'opération de Dieu dans les causes secondes n'a rien de sensible, elle est ordinairement reçûë du commun des hommes, & de ceux qui se sont plus appliquez à la Médecine & à la Physique des anciens, qu'à la Théologie & à la Méditation de la verité. La plûpart des hommes s'imaginent que Dieu a créé d'abord toutes choses, & qu'il leur a donné toutes les qualitez ou facultez nécessaires pour leur conservation : Qu'il a, par exemple, donné le premier mouvement à la matiere, & qu'ensuite il l'a laissée à elle-même produire par la communication de ses mouvemens, cette varieté de formes que nous admirons. On suppose ordinairement que les corps se peuvent mouvoir les uns les autres, & l'on attribuë mêmes cette opinion à M. Descartes, contre ce qu'il dit expressément dans les articles 36. & 37. de la seconde partie de ses Principes de Philosophie. Les hommes ne pouvant s'empêcher de reconnoître que les créatures dépendent de Dieu, ils diminuent cette dépendance autant qu'il leur est possible; soit par une secrete aversion pour Dieu; soit par une stupidité & par une insensibilité effroyable à l'égard de son opération. Mais, comme ce sentiment n'est ordinairement reçû que de ceux qui n'ont pas fort étudié la Religion, & qui suivent plûtôt leurs sens & l'Autorité d'Aristote, que leur raison & l'autorité des Livres saints; on n'a pas

de sujet de craindre qu'il s'établisse trop dans l'esprit de ceux qui ont quelque amour pour la verité & pour la Religion : car pour peu qu'on s'applique à examiner ce sentiment, on en découvre facilement la fausseté. Mais l'opinion du *concours immédiat* de Dieu à chaque action des causes secondes, semble s'accommoder avec les passages de l'Ecriture, qui attribuënt souvent un même effet à Dieu & aux creatures.

Il faut donc considerer qu'il y a des endroits dans l'Ecriture où il est dit que c'est Dieu seul qui agit : *Ego sum* Dominus, dit Isaye, *faciens* OMNIA, *extendens cœlos* SOLUS, *stabiliens terram, & NULLUS mecum*: Une mere animée de l'esprit de Dieu, dit à ses enfans que ce n'est point elle qui les a formez. *Nescio qualiter in utero meo apparuistis, singulorum membra* NON EGO IPSA COMPEGI, *sed mundi creator*, &c. Elle ne dit pas comme Aristote & l'Ecole des Péripatéticiens, que c'est à elle & au soleil qu'ils doivent leur naissance, mais au *Createur de l'Univers*. Or ce sentiment qu'il n'y a que Dieu qui agisse & qui forme les enfans dans le sein de leur mere, n'est point conforme aux opinions communes ou aux préjugez. Il faut donc selon le principe que j'ai établi auparavant, expliquer à la lettre ces passages. Mais au contraire, le sentiment de l'efficace des causes secondes étant conforme à l'opinion commune & à l'impression sensible ; quand mêmes on trouveroit des passages qui diroient expressément que les causes secondes agissent seules, ils n'auroient aucune force étant comparez à ceux ci. Le concours ne suffit donc pas pour accorder les différens passages de l'Ecriture Sainte : il faut mettre toute la force, la puissance, l'efficace du côté de Dieu.

Chap. 44. 24.

L. 2. des Mach. c. 7. v. 22. & 23.

Sol & homo generant hominem Arist. Phys. ausc. l. 2. ch. 2. Voy. S. Th. sur ce texte.

Mais, quand mêmes le concours immédiat de Dieu avec les causes secondes, seroit propre pour accorder les différens passages de l'Ecriture Sainte, je ne sçai si avec tout cela il faudroit le recevoir. Car les Livres Saints n'ont pas été faits pour les Theologiens de

de ce tems-ci : mais pour le peuple Juif. De sorte que si les Juifs n'étoient point autrefois assez éclairez ou assez subtils pour s'imaginer un concours, tel qu'on l'admet dans la Théologie Scholastique, & pour demeurer d'accord d'une chose que les plus habiles Théologiens ont bien de la peine à expliquer ; il s'ensuit ce me semble, que l'Ecriture Sainte qui attribuë à Dieu, & mêmes à Dieu seul, la production & la conservation de toutes choses, les auroit jettez dans l'erreur : & que les Auteurs des Livres saints auroient parlé aux hommes un langage non seulement inconnu, mais trompeur. Car en leur disant que Dieu fait tout, ils auroient seulement prétendu dire que Dieu donne son *concours* pour toutes choses, & apparemment les Juifs ne pensoient pas seulement à ce concours ; ceux d'entre les Juifs qui ne sont point trop Philosophes, croyant que c'est Dieu qui fait tout, & non pas que Dieu concourt à tout.

Mais, afin de faire porter un jugement plus assuré sur le *concours*, il seroit à propos d'expliquer avec soin les différens Systémes que les Scholastiques en ont fait. Car outre les obscuritez impénétrables, qui sont communes à toutes les opinions, qu'on ne peut expliquer & soûtenir que par des termes vagues & indéterminez ; il y a sur cette matiére une si grande varieté de sentimens, que l'on n'auroit pas de peine à en découvrir la cause. Mais je ne veux pas m'engager dans une discussion qui seroit trop ennuyeuse & pour moi & pour la plûpart de ceux qui liront ceci. J'aime mieux au contraire tâcher de faire voir, que mes sentimens se peuvent accorder en quelque chose avec ceux du plus grand nombre des Théologiens Scholastiques, quoique je ne doive pas dissimuler que leur langage me paroît fort équivoque & fort confus. Je m'explique.

Je croi, comme j'ai déja dit ailleurs, que les corps, par exemple, n'ont point la force de se remüer eux-mêmes, & qu'ainsi leur force mouvante n'est que l'action de Dieu ; ou pour ne me point servir d'un ter-

terme qui ne signifie rien de distinct, leur force mouvante n'est que la volonté de Dieu, toûjours nécessairement efficace, laquelle les conserve successivement en différens endroits. Car je ne croi pas que Dieu crée de certains étres, pour en faire la force mouvante des corps : non seulement parce que je n'ai point d'idée de ce genre d'être, & que je ne voi pas qu'ils pussent remuër les corps : mais encore parce que ces êtres auroient eux mêmes besoin de quelques autres qui les remüassent, & ainsi à l'infini. Car il n'y a que Dieu qui soit veritablement immobile, & moteur tout ensemble.

Cela étant, lorsqu'un corps en choque & meut un autre, je puis dire qu'il agit par le concours de Dieu, & que ce concours n'est pas distingué de son action propre. Car un corps ne meut celui qu'il rencontre que par son action ou sa force mouvante, qui n'est au fond que la volonté de Dieu, laquelle conserve ce corps successivement en plusieurs endroits : le transport d'un corps n'étant point son action ou sa force mouvante, mais l'effet de sa force mouvante. Presque tous les Théologiens disent aussi, que l'action des causes secondes n'est point différente de l'action par laquelle Dieu concourt avec elles. Car quoiqu'ils l'entendent diversement, ils prétendent que Dieu agit dans les creatures par la même action que les créatures. Et ils sont, ce me semble, obligez de parler ainsi : Car si les creatures agissoient par une action que Dieu ne fist point en elles, leur action comme action seroit, ce semble, indépendante : or ils croyoient, comme ils le doivent, que les creatures dépendent immédiatement de Dieu, non seulement quant à leur être, mais aussi quant à leur operation.

De même à l'égard des causes libres, je croi que Dieu donne sans cesse à l'esprit une impression vers le bien en general, & qu'il détermine mêmes cette impression vers les biens particuliers par des idées ou des sentimens qu'il met en nous, ainsi que je l'ai ex-
pliqué

pliqué dans le premier Eclairciſſement : & c'eſt ce que croyent auſſi les Théologiens, qui aſſurent que Dieu meut & prévient nos volontez. Ainſi la force qui met nos eſprits en mouvement, c'eſt la volonté de Dieu qui nous anime & qui nous porte vers le bien: car Dieu ne crée point d'êtres pour en faire les forces mouvantes des eſprits, par les mêmes raiſons qu'il ne crée point d'êtres pour en faire la force mouvante des corps. Les volontez de Dieu étant efficaces par elles-mêmes, il ſuffit qu'il veüille, pour faire; & il eſt inutile de multiplier les êtres ſans neceſſité. D'ailleurs tout ce qu'il y a de réel dans les déterminations de nos mouvemens, vient auſſi de l'action de Dieu en nous : cela eſt clair par le premier Eclairciſſement. Or nous n'agiſſons & nous ne produiſons rien que par nos volontez, je veux dire par l'impreſſion de la volonté de Dieu qui eſt nôtre force mouvante. Car nos volontez ne ſont efficaces, qu'entant qu'elles ſont de Dieu ; de même que les corps mûs ne pouſſent les autres, qu'entant qu'ils ont une force mouvante qui les tranſporte, laquelle force mouvante n'eſt que la volonté de Dieu qui les crée ou conſerve ſucceſſivement en differens endroits. Donc nous n'agiſſons que par le concours de Dieu ; & nôtre action conſiderée comme efficace & capable de produire quelqu'effet, n'eſt point différente de celle de Dieu : c'eſt comme le diſent la plûpart des Théologiens, toute la même action : *Eadem numero actio.*

Voyez Suarez *lib.* 1. *de Concurſu Dei cum voluntate.* c. 4.

Or tous les changemens qui arrivent dans le monde, n'ont point d'autre cauſe naturelle, que les mouvemens des corps & les volontez des eſprits. Car 1. ſelon les loix generales de la communication des mouvemens, les corps inviſibles, qui environnent les viſibles, produiſent par leurs mouvemens divers toutes les varietez, dont la cauſe ne paroît point à nos yeux. 2. Selon les loix de l'union de l'ame & du corps, lorſque les corps qui nous environnent agiſſent ſur le nôtre ils produiſent dans nôtre ame une

infinité de sentimens, d'idées & de passions. 3 nôtre esprit produit en lui-même par ses volontez une infinité d'idées différentes : car ce sont nos volontez qui appliquent & qui modifient nôtre esprit comme causes naturelles, dont l'efficace neanmoins vient des loix que Dieu a établies. Enfin, lorsque nôtre esprit agit dans nôtre corps, il y produit plusieurs changemens en vertu des loix de son union avec lui : & par le moyen de nôtre corps, il produit encore, dans ceux qui nous environnent, un tres-grand nombre de changemens en vertu des loix de la communication de mouvemens. Ainsi tous les effets naturels, n'ont point d'autre cause naturelle ou occasionnelle, que les mouvemens des corps & les volontez des esprits. C'est une chose dont on conviendra facilement pour peu que l'on s'y applique. Car je suppose que l'on ne soit point prévenu par ceux qui parlent sans sçavoir ce qu'ils disent, qui imaginent à tous momens des êtres dont ils n'ont point d'idées claires, & qui prétendent expliquer des choses qu'ils n'entendent point, par des choses qui sont absolument incomprehensibles. De sorte que Dieu executant par son *concours*, ou plûtôt par sa volonté efficace, tout ce que les mouvemens des corps & les volontez des esprits font comme causes naturelles ou occasionnelles ; il n'y a rien que Dieu ne fasse par la même action que celle de sa créature : non que les créatures ayent par elles-mêmes aucune action efficace ; mais parce que la puissance de Dieu leur est en quelque sorte communiquée par les loix naturelles que Dieu a établies en leur faveur.

Voila tout ce que je puis faire, pour accorder ce que je pense avec le sentiment des Théologiens, qui soûtiennent la necessité du concours immédiat, & que Dieu fait tout en toutes choses par la même action que celles des créatures. Car, pour les autres Théologiens, je croi que leurs opinions sont insoûtenables en toutes maniéres, & principalement celle de Durand, & celle de quelques Anciens que réfute saint

Voyez Durand. *in 2 Dist. 1. Qu. 5. & Dist. 37.*

ſaint Auguſtin, qui nioient abſolument la neceſſité du concours, & qui vouloient que les cauſes ſecondes fiſſent toutes choſes par une puiſſance que Dieu leur a donnée en les créant. Car encore que cette opinion ſoit moins embarraſſée que celle des autres Théologiens, elle me paroît ſi opposée à l'Ecriture, & ſi conforme aux préjugez pour ne rien dire davantage, que je ne croi pas qu'elle ſe puiſſe ſoûtenir. *De Genesi ad litteram l. 5. c. 20*

J'avouë que les Scholaſtiques, qui diſent que le concours immédiat de Dieu eſt la même action que celle des créatures, ne l'entendent pas tout-à-fait comme je l'explique; & qu'excepté Biel & le Cardinal d'Ailly, tous ceux que j'ai lûs penſent que l'efficace qui produit les effets, vient de la cauſe ſeconde auſſi bien que de la premiere. Mais comme je me fais une loi de ne dire que ce que je conçois clairement, & de prendre toûjours le parti qui s'accommode le mieux avec la Religion; je croi qu'on ne trouvera pas mauvais que je quitte un ſentiment qui paroît à bien des gens, d'autant plus incompréhenſible qu'on fait plus d'effort pour le comprendre; & que j'en établiſſe un autre qui s'accorde parfaitement, non ſeulement avec la raiſon, mais encore avec la ſainteté de la Religion & de la Morale Chrêtienne. C'eſt une verité que j'ai déja prouvée dans le Chapitre ſur lequel je fais cette Remarque: mais il eſt à propos que j'en diſe encore quelque choſe pour juſtifier pleinement tout ce que j'ai dit ſur la queſtion préſente. *In 4 Sent. Diſt. 1. q. 1. De Aliaco ibid.*

La raiſon & la Religion nous convainquent que Dieu veut être aimé & reſpecté de ſes créatures: aimé comme bien, reſpecté comme puiſſance: c'eſt une verité dont on ne peut douter ſans impieté & ſans folie. Pour aimer Dieu comme il veut, & comme il merite bien d'être aimé, il faut ſelon le premier commandement de la loi & de l'Evangile, & mêmes ſelon la raiſon, comme je l'ai fait voir ailleurs, l'aimer de toutes ſes forces, ou ſelon toute la capacité que l'on a d'aimer. Il ne ſuffit pas de le préférer à *L. 4. ch. 1.*

toutes choſes : il faut encore l'aimer en toutes choſes. Autrement nôtre amour n'eſt point auſſi parfait qu'il le doit être, & nous ne rendons pas à Dieu tout l'amour qu'il imprime en nous, & qu'il n'imprime en nous que pour lui, puiſqu'il n'agit que pour lui. Pour rendre auſſi à Dieu tout le reſpect qui lui eſt dû, il ne ſuffit pas de l'adorer comme la ſouveraine puiſſance, & de le craindre plus que ſes créatures : il faut encore le craindre & l'adorer dans toutes ſes créatures : il faut que tous nos reſpects tendent vers lui, car l'honneur & la gloire ne ſont dûs qu'à lui. C'eſt ce que Dieu nous a commandé par ces paroles : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo & ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua.* Et par celles-ci : *Dominum Deum tuum timebis, & illi ſoli ſervies.*

Deut. ch. 6.

Ainſi la Philoſophie qui nous apprend que l'efficace des cauſes ſecondes eſt une fiction de l'eſprit ; que la nature d'Ariſtote & de quelques autres Philoſophes, eſt une chimére ; qu'il n'y a que Dieu d'aſſez fort & d'aſſez puiſſant non ſeulement pour agir dans nôtre ame, mais encore pour donner le moindre mouvement à la matiére : cette Philoſophie, dis-je, s'accommode parfaitement avec la Religion, dont la fin eſt de nous unir à Dieu de la maniére la plus étroite.

Nous n'aimons ordinairement que les choſes qui ſont capables de nous faire quelque bien : cette Philoſophie n'autoriſe donc que l'amour de Dieu, & condamne abſolument l'amour de toute autre choſe. Nous ne devons craindre que ce qui eſt capable de nous faire quelque mal : cette Philoſophie n'approuve donc que la crainte de Dieu, & condamne abſolument toutes les autres. Ainſi elle juſtifie tous les mouvemens de l'ame qui ſont juſtes & raiſonnables, & condamne tous ceux qui ſont contraires à la raiſon & à la Religion. Car on ne juſtifiera jamais par cette Philoſophie l'amour des richeſſes, la paſſion pour la grandeur, l'emportement de la débauche, puiſque l'amour des corps paroît extravagant & ridicule ſelon les principes que cette Philoſophie établit.

C'eſt

C'est une verité inconteſtable, c'eſt un ſentiment naturel, c'eſt mêmes une notion commune, que l'on doit aimer la cauſe de ſon plaiſir, & qu'on la doit aimer à proportion de la félicité dont elle nous fait joüir, ou dont elle peut nous faire joüir. Non ſeulement il eſt juſte, il eſt mêmes comme néceſſaire que la cauſe de nôtre bon-heur ſoit l'objet de nôtre amour. Ainſi ſuivant les principes que cette Philoſophie établit, nous ne devons aimer que Dieu: car elle nous apprend qu'il n'y a que lui qui ſoit cauſe de nôtre bonheur. Selon cette Philoſophie les corps qui nous environnent n'agiſſent point ſur celui que nous animons: à plus forte raiſon n'agiſſent ils point ſur nôtre eſprit. Ce n'eſt point le ſoleil qui nous éclaire, & qui nous donne le mouvement & la vie. Ce n'eſt point lui qui couvre la terre de fruits & de fleurs, & qui nous fournit nôtre nourriture. Cette Philoſophie nous enſeigne comme l'Ecriture, que c'eſt *Dieu ſeul qui donne les pluyes & qui régle les ſaiſons, qui donne à nos corps leur nourriture & qui remplit nos cœurs de joye, qu'il n'y a que lui qui ſoit capable de nous faire du bien, & qu'il n'a jamais ceſſé de rendre par là témoignage de ce qu'il eſt; quoique dans les ſiécles paſſez il ait laiſſé marcher toutes les nations dans leurs voyes.* Suivant le langage de cette Philoſophie il ne faut pas dire, que c'eſt la nature qui nous comble de biens: Il ne faut point dire, que c'eſt Dieu & la nature. Il faut dire que c'eſt Dieu ſeul, & parler ainſi ſans équivoque pour ne pas tromper les ſimples. Car on doit reconnoiſtre diſtinctement l'unique cauſe de ſon bon-heur, ſi l'on en veut faire l'unique objet de ſon amour.

Act. 14. 15. 16.

Ergo nihil agis Ingratiſſimè mortalium, qui te negas Deo debere, ſed naturæ: quia nec natura ſine Deo eſt, nec Deus ſine natura, ſed idem eſt utrumque, nec diſtat. Officium ſi quod à Seneca accepiſſes, Annæo te diceres debere, vel Lucio: non creditorem mutares, ſed nomen. Seneque l. 4. des Bienfaits ch. 8. *Ego Dominus & non eſt alter, formans lucem & creans tenebras, faciens pacem & creans malum: Ego Dominus faciens omnia hæc* Iſaïe ch. 45. 7. Amos, ch. 3. 6.

C'eſt

C'est encore une verité inconteſtable qu'on doit craindre les choſes qui ſont capables de nous faire du mal, & qu'on doit les craindre à proportion du mal qu'elles peuvent nous faire. Mais cette Philoſophie nous apprend qu'il n'y a que Dieu qui puiſſe nous faire du mal: que c'eſt lui, comme dit Iſaïe, *qui crée les ténebres auſſi bien que la lumiere: qui fait le mal comme le bien*, & mêmes qu'il n'arrive point de mal qu'il ne faſſe comme dit un autre Prophete. Ainſi on ne doit craindre que lui. Il ne faut craindre ni la peſte, ni la guerre, ni la famine, ni nos ennemis, ni les démons mêmes: c'eſt Dieu ſeul qu'il faut craindre. On doit fuir une épée dont on nous veut percer, on doit éviter le feu, on doit éviter une maiſon qui eſt préte à nous écraſer: mais on ne doit point craindre ces choſes. On peut *fuir* les corps qui ſont cauſes *occaſionnelles ou naturelles* du mal: mais on ne doit *craindre* que Dieu comme cauſe *veritable* de tous les malheurs des méchans; & l'on ne doit haïr que le peché, qui oblige la cauſe de tous les biens à devenir la cauſe de tous nos maux. En un mot tous les mouvemens de l'eſprit ne doivent ſe rapporter qu'à Dieu, car il n'y a que Dieu au deſſus de l'eſprit: & les mouvemens de nôtre corps peuvent ſe rapporter à ceux qui nous environnent. Voila ce que nous apprend la Philoſophie, qui ne reçoit point l'efficace des cauſes ſecondes.

Mais l'efficace des cauſes ſecondes étant ſuppoſée, il me ſemble qu'on a quelque ſujet de craindre & d'aimer les corps; & que pour régler ſon amour ſelon ſa raiſon, il ſuffit de preferer Dieu à toutes choſes, la cauſe premiere & univerſelle aux cauſes ſecondes & particulieres. Il ne paroît point neceſſaire d'aimer Dieu de toutes ſes forces: *Ex tota mente, ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus*, comme il eſt dit dans l'Ecriture.

Cependant, lorſqu'on ſe contente de preferer Dieu à toutes choſes, & de l'aimer d'un amour d'eſtime ou d'un amour de préference, ſans faire continuelle-

ment

ment effort pour l'honorer & l'aimer en toutes choſes ; il arrive ſouvent qu'on ſe trompe, que la charité ſe perd & ſe diſſipe, & que l'on s'occupe davantage des biens ſenſibles que du ſouverain bien. Car ſi l'on demandoit aux plus grands pecheurs, & peut-être mêmes aux Idolâtres, s'il ne préferent pas la cauſe univerſelle aux particulieres ; ils ne craindroient peut-être point de nous répondre au milieu de leurs débauches & de leur égarement, qu'ils ne manquent pas à un devoir ſi eſſentiel, & qu'ils ſçavent bien ce qu'ils doivent à Dieu. J'avouë qu'ils ſe trompent, mais l'efficace des cauſes ſecondes étant nulle, ils n'ont aucun pretexte vrai-ſemblable pour juſtifier leur conduite & cette efficace étant ſuppoſée, voici ce qu'ils peuvent dire en eux-mêmes, lorſque leurs paſſions les aveuglent, & qu'ils écoutent les rapports de leurs ſens.

Je ſuis fait pour être heureux ; je ne puis, & mêmes je ne dois pas m'empêcher d'aimer & de reſpecter tout ce qui peut être la cauſe de mon bonheur. Pourquoi donc n'aimerai je & ne reſpecterai-je pas les objets ſenſibles, puiſqu'ils ſont les veritables cauſes du bonheur que je trouve dans leur joüiſſance ? Je reconnois l'être ſouverain comme ſeul digne du ſouverain culte : je le préfere à tout. Mais, ne voyant pas qu'il ſouhaite rien de moi, je joüis des biens qu'il me donne par le moyen des cauſes ſecondes auſquelles il m'a ſoûmis ; & je ne lui rends point une reconnoiſſance, qui peut-être les honoreroit. Comme il ne me fait aucun bien immédiatement & par lui-même, ou pour le moins ſans que les creatures y ayent part, c'eſt une marque qu'il ne veut pas que mon eſprit & mon cœur s'appliquent immédiatement à lui-même ; ou pour le moins c'eſt qu'il veut que ſes créatures partagent avec lui les ſentimens de mon eſprit & de mon cœur. Puiſqu'il a fait part au ſoleil de ſa puiſſance & de ſa gloire, qu'il l'a environné d'éclat & de majeſté, qu'il l'a établi le ſouverain de tous ſes ouvrages, & que c'eſt par l'influence de

ce

ce grand astre que nous recevons tous les biens nécessaires à la vie ; pourquoi n'employerons-nous pas une partie de cette vie à nous réjoüir à sa lumiére, & à lui témoigner le sentiment que nous avons de sa grandeur & de ses bien-faits ? Ne seroit-ce pas la derniere des ingratitudes de recevoir de cette excellente créature l'abondance de toutes choses, & de n'avoir pour elle aucun sentiment de reconnoissance ? Et ne seroit-ce pas un aveuglement & une stupidité effroyable de n'avoir aucun mouvement de respect & de crainte pour celui dont l'absence nous glace & nous tuë, & qui, en s'approchant de nous, peut nous brûler & nous détruire ? Je le redis encore, il faut préferer Dieu à toutes choses, l'estimer infiniment plus que ses créatures : mais il faut aussi craindre & aimer ses créatures. C'est par là qu'on honore legitimement celui qui les a faites ; c'est par là qu'on mérite ses bonnes graces ; c'est par-là qu'on oblige Dieu à de nouveaux biens faits. Il est visible qu'il approuve l'honneur qu'on rend à ses creatures, puisqu'il leur a communiqué sa puissance, & que toute puissance mérite de l'honneur. Mais comme l'honneur doit être proportionné à la puissance dont on est revêtu, & que celle du Soleil & des autres objets sensibles est telle que nous en recevons toutes sortes de biens, il est juste que nous les honorions de toutes nos forces, & que nous leur consacrions apres Dieu tout ce que nous sommes.

C'est ainsi qu'on raisonne naturellement, lorsqu'on suit le préjugé de l'efficace des causes secondes. Et c'est apparemment de cette maniére qu'ont raisonné les prémiers Auteurs de l'idolatrie. Voici ce qu'en pense celui qui est estimé le plus sçavant d'entre les Juifs. Il commence ainsi un traitté qu'il a fait de l'Idolatrie. *Au tems d'Enos les hommes tomberent dans d'étranges égaremens, & les Sages de ce siecle perdirent tout-à-fait le sens & la raison. Enos lui même fut du nombre de ces personnes abusées. Voici leurs erreurs. Puisque Dieu, disoient ils, a créé les Astres*

R. Moses Maimonides.

&

& les cieux pour régir le monde, qu'il les a mis dans un lieu élevé qu'il les a environnez d'éclat & de gloire, & qu'il s'en sert pour exécuter ses ordres; il est juste que nous les honorions & leur rendions nos respects & nos hommages. C'est la volonté de nôtre Dieu, que nous rendions honneur à ceux qu'il a élevez & comblez de gloire: de même qu'un Prince veut que l'on honore ses Ministres en sa presence, parce que l'honneur qu'on leur rend, rejaillit sur lui. Aprés-que cette pensée leur fut venuë en l'esprit ils commencerent à édifier des Temples à l'honneur des Astres, à leur sacrifier, à faire des discours à leur loüange, & mêmes à se prosterner devant eux, s'imaginant par là se rendre favorable celui qui les a créez. Voila l'origine de l'Idolatrie.

Voyez Vossius *de idololatria.* Livre second

Il est si naturel & si juste d'avoir des sentimens de reconoissance à proportion des biens que l'on reçoit, que presque tous les peuples ont adoré le soleil, parce qu'ils jugeoient tous, qu'il étoit cause des biens dont ils joüissoient. Et si les Egyptiens ont adoré non seulement le soleil, la lune, & le fleuve du Nil, dont le débordement cause la fertilité de leur païs, mais encore jusqu'aux plus vils des animaux, c'est au rapport de Ciceron, à cause de quelque utilité qu'ils en recevoient. Ainsi comme on ne peut pas & comme on ne doit pas même bannir de l'esprit des hommes l'inclination qu'ils ont naturellement pour les veritables causes de leur bonheur, il est évident qu'il y a du moins quelque danger de soûtenir l'efficace des causes secondes, quoiqu'on y joigne la nécessité du *concours immédiat*, qui a je ne sçai quoi d'incompréhensible, & qui vient comme aprés coup pour justifier nos préjugez, & la Philosophie d'Aristote.

Ipsi qui irridentur Ægyptii, nullam belluam nisi ob aliquam utilitatem quam ex ea ceperent, consecraverant. C. Liv. I. de *Natura Deorum.*

V. Sextus Empiricus l. 8. c. 2.

Mais il n'y a aucun danger de ne dire que ce qu'on sçait, & de n'attribuer qu'à Dieu la puissance & l'efficace, puisqu'on ne voit que ses volontez qui ayent

une

une liaison absolument nécessaire & indispensable avec les effets naturels. J'avouë que presentement les hommes sont assez éclairez pour ne pas tomber dans les erreurs grossieres des Payens & des Idolatres : mais je ne crains point de dire que nôtre esprit est disposé, ou plûtôt que nôtre cœur est souvent tourné comme celui des Payens, & qu'il y aura toûjours dans le monde quelque espece d'idolatrie : jusqu'au jour, auquel JESUS-CHRIST remettra son Royaume à Dieu son Pere, aprés avoir détruit tout empire, toute domination, & toute puissance, afin que Dieu soit tout en tous. Car n'est-ce pas une espece d'idolatrie, que de faire un Dieu de son ventre, ainsi que parle S. Paul ? N'est-ce pas être idolatre du Dieu des richesses que de travailler sans cesse pour acquerir du bien ? Est-ce rendre à Dieu le culte qui lui est dû, est-ce l'adorer en esprit & en verité, que d'avoir le cœur tout plein de quelque beauté sensible, & l'esprit ébloüi par l'éclat de quelque grandeur imaginaire ?

Quorum Deus venter est Phil. 13. 9. *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus.* Eph. 5. 5. *In Spiritu & veritate oportet adorare.* Joan. 4. 24.

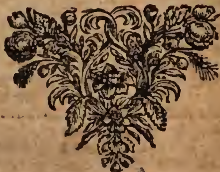
Les hommes pensant recevoir des corps qui les environnent les plaisirs dont ils joüissent dans leur usage, ils s'y unissent par toutes les puissances de leur ame : ainsi le principe de leur désordre vient de la conviction sensible qu'ils ont de l'efficace des causes secondes. Il n'y a que la raison qui leur dise que c'est Dieu seul qui agit en eux. Mais, outre que cette raison parle si bas qu'ils ne l'entendent presque point, que les sens qui lui contredisent crient si haut que leur bruit les étourdit ; on les confirme encore dans leur préjugé par des maniéres & par des preuves d'autant plus dangereuses, qu'elles portent extérieurement des marques sensibles de la vérité.

Les Philosophes, & principalement les Philosophes Chrêtiens, devroient combattre sans cesse les jugemens des sens ou les préjugez, & particulierement des préjugez aussi dangereux que celui de *l'effi-*

l'efficace des causes secondes: & cependant, je ne sçai par quel principe, des personnes que j'honore extremement & avec raison, tâchent de confirmer ce préjugé, & mêmes de faire passer pour superstitieuse & extravagante une doctrine aussi sainte, aussi pure, & aussi solide qu'est celle qui soutient, qu'il n'y a que Dieu qui soit cause veritable. Ils ne veulent pas qu'on aime & qu'on craigne Dieu en toutes choses, mais qu'on aime disent-ils, & qu'on craigne toutes choses par rapport à Dieu. On doit, disent-ils, aimer les créatures, puisqu'elles sont bonnes, on doit aimer & respecter son Pere, rendre honneur à son Prince & à son Superieur, puisque Dieu le commande. Je ne le nie pas: mais je nie qu'il faille aimer les créatures comme nos biens, quoi qu'elles soient bonnes ou parfaites en elles-mêmes. Je nie qu'on puisse rendre du service & du respect à des hommes, comme à ses maîtres: car il ne faut point servir son maître, ni obeïr à son pere & à son Prince dans d'autre dessein, que de servir Dieu & de lui obeïr. Voici ce que dit saint Paul qui s'étoit fait tout à tous, & qui étoit complaisant en toutes choses pour le salut de ceux à qui il préchoit: *Servi obedite Dominis carnalibus cum timore & trémore in simplicitate cordis vestri* SICUT CHRISTO: *non ad oculum servientes quasi omnibus placentes, sed ut servi Christi facientes voluntatem Dei ex animo, cum bona voluntate servientes* SICUT DOMINO ET NON HOMINIBUS. Et dans une autre Epistre: *Non ad oculum servientes quasi hominibus placentes, sed in simplicitate cordis* DEUM TIMENTES. *Quodcumque facitis ex animo operamini* SICUT DOMINO ET NON HOMINIBUS. Il faut donc obéir à son pere, servir son Prince, rendre honneur à ses Supérieurs, COMME A DIEU ET NON A DES HOMMES: *Sicut Domino & non hominibus.* Cela est clair & ne peut jamais avoir de mauvaises suites. Les Superieurs en seront toûjours plus honorez & mieux servis. Mais je

je croi pouvoir dire qu'un Maître, qui voudroit être honoré & servi, comme ayant en lui-même une autre puissance que celle de Dieu, seroit un Démon: & que ceux qui le serviroient dans cet esprit, seroient des idolâtres: car je ne puis m'empêcher de croire que tout honneur & tout amour qui ne tendent pas vers Dieu, sont des especes d'idolâtrie.

SOLI DEO HONOR ET GLORIA.



ECLAIR-



ECLAIRCISSEMENT sur ce que je dis dans le Chapitre quatriéme de la seconde Partie de la Méthode, & ailleurs : *Que Dieu agit toûjours avec ordre, & par les voyes les plus simples.*

IL semble à quelques personnes que c'est deviner avec assez de témérité, ou abuser des termes vagues & généraux, que de dire que Dieu agit toûjours avec ordre, & par les voyes, qui sont les plus simples pour l'execution de ses desseins. Ainsi, il ne sera pas inutile, que je prouve & que j'explique cette verité : car elle est de la derniére consequence, non seulement pour la connoissance de la nature, mais beaucoup plus pour la connoissance de la Religion & de la Morale.

Nous entendons par le mot Dieu un être infiniment parfait, dont la sagesse & la scien ce n'ont point de bornes, & qui connoît par conséquent tous les moyens par lesquels il peut exécuter ses desseins. Cela étant ainsi, je dis que Dieu agit toûjours par les moyens les plus courts, ou par les voyes les plus simples.

Je prens un exemple sensible pour me faire mieux entendre ; je suppose que Dieu veuïlle que le corps A. choque le corps B. Puisque Dieu sçait tout, il connoît parfaitement que A peut aller choquer B par une infinité de lignes courbes, & par une seule ligne droite. Or Dieu veut seulement le choc de B par A,

& l'on suppose qu'il ne veut le transport de A vers B, que pour ce choc. Il faut donc que A soit transporté vers B par le chemin le plus court, ou par une ligne droite. Car si le corps A étoit transporté vers B par une ligne courbe, cela marqueroit, ou que celui qui le transporte ne sçauroit point d'autre voye, ou bien qu'il voudroit non seulement le choc de ces corps, mais encore le moyen de faire ce choc, autrement que par rapport à ce choc, ce qui est contre la supposition.

Il y a d'autant plus d'action pour transporter un corps de A vers B par une ligne courbe que par une ligne droite, que la courbe est plus grande que la droite. Si donc Dieu transportoit A vers B par une ligne courbe double de la droite, il y auroit la moitié de l'action de Dieu entierement inutile. De sorte qu'il y auroit la moitié de l'action de Dieu qui seroit produite sans dessein & sans fin, aussi-bien que sans effet.

De plus action en Dieu c'est volonté: donc il faut plus de volonté en Dieu pour faire que A soit transporté circulairement que directement. Or on a supposé que Dieu n'a de volonté à l'égard du mouvement de A, qu'en vûe du choc. Donc il n'y a point assez de volonté en Dieu pour mouvoir A par une ligne courbe. Et par conséquent il y a contradiction que A se meuve par une ligne courbe vers B. Ainsi il y a contradiction que Dieu n'agisse point par les voyes les plus simples, si l'on ne suppose que Dieu, dans le choix des voyes dont il se sert pour exécuter ses desseins, ait quelqu'autre chose en vûë que ces mêmes desseins; ce qui se contredit dans nôtre supposition.

Quand je dis qu'il y a plus de volonté en Dieu, pour transporter un corps de A jusques à B par une ligne courbe que par une droite, on n'en doit rien conclure contre la simplicité de l'être & de l'action de Dieu: car il faut avouër qu'on ne peut pas comprendre ni comment cette simplicité de l'être infini renferme

ferme toutes les perfections différentes des êtres finis, ni comment sa volonté demeurant toûjours la même & toûjours conforme à l'ordre, se diversifie par rapport aux différens êtres qu'elle produit & qu'elle conserve. Je ne parle que selon nôtre maniére de concevoir. Nous concevons ce me semble tres-clairement, que lorsque Dieu veut & crée par exemple un pied cube de matiére, il veut autre chose que lorsqu'il en crée deux. Car il est évident que Dieu ne pourroit pas créer deux choses différentes, ni sçavoir s'il a créé un ou deux pieds de matiére, ou s'il a transporté un corps circulairement ou directement, s'il n'y avoit dans ses volontez quelque différence par rapport à la matiére, ou à son mouvement, puisque Dieu ne voit qu'en lui même & dans ses volontez toutes les différences de ses créatures. Or c'est ce qu'il y a en Dieu d'action, qui a rapport aux differens êtres qu'il produit ou qu'il conserve, que j'appelle différences ou augmentations & diminutions de volontez en Dieu. Et selon cette maniére de concevoir les choses, je dis que Dieu ne peut employer plus de volonté qu'il n'en faut pour exécuter ses desseins: De sorte que Dieu agit toûjours par les voyes les plus simples par rapport à ses desseins.

Je ne nie pas cependant qu'il ne se puisse faire que Dieu ait un tres-grand nombre de voyes également simples pour produire les mêmes effets, & qu'il ne les puisse ainsi produire par différentes voyes: mais il les produit toûjours par celles qui sont les plus simples, pourvû qu'elles soient toutes de même espéce, car il y a contradiction qu'un être infiniment sage ait des volontez inutiles & dereglées.

Si l'on veut appliquer ce principe à la Morale, on verra que ceux-là assurent leur salut, qui se préparent tellement à la grace par la privation, par la pénitence, & par l'obeïssance exacte aux conseils de Jesus-Christ, que Dieu agissant en eux par les voyes les plus simples, je veux dire que Dieu leur donnant

peu de nouvelles graces, il opére beaucoup en eux. Car, quoique Dieu veüille nous ſauver tous, il ne ſauvera que ceux qu'il pourra ſauver par les voyes les plus ſimples, leſquelles ont rapport au grand deſſein qu'il a de ſantifier par Jesus-Christ, un certain nombre d'élûs à ſa gloire : & il multipliera les enfans d'Eve, juſqu'à ce que ce nombre ſe rempliſſe. Car c'eſt parce que Dieu veut nous ſantifier par les voyes les plus ſimples, qu'aprés le peché il faut qu'il multiplie les enfans des hommes, pour remplir le nombre de ſes élûs ; puiſqu'il y a beaucoup de perſonnes qui ſe damnent en ſe retiraut de l'ordre de Dieu.

Or comme Dieu n'agit pas comme cauſe particuliére, on ne doit pas s'imaginer qu'il ait comme nous des volontez particuliéres pour chaque choſe qu'il produit. Car ſi cela étoit il me paroît évident que la génération des monſtres ſeroit impoſſible, & qu'il n'arriveroit point qu'un ouvrage de Dieu en détruiſit jamais un autre. Comme Dieu ne peut avoir des volontez contraires, il faudroit avoir recours à un principe du mal, comme faiſoient les Manichéens, pour geler par exemple les fruits que Dieu feroit croiſtre. Cela étant ainſi, on eſt ce me ſemble obligé de penſer, qu'il y a de certaines loix generales ſelon leſquelles Dieu prédeſtine & ſantifie les élûs en Jesus-Christ, & que ces loix ſont ce que nous appellons l'ordre de la grace, comme les volontez générales, ſelon leſquelles Dieu produit & conſerve tout ce qui eſt dans le monde, ſont l'ordre de la nature.

Je ne ſçai ſi je me trompe, mais il me ſemble qu'on peut tirer directement de ce principe bien des conſéquences, qui réſoudroient peut-être des difficultez ſur leſquelles on a beaucoup diſputé depuis quelques années : mais je ne croy pas les devoir tirer moi-même, chacun les tirera ſelon ſes lumiéres. Il eſt plus à propos de ſe taire que de dire des choſes qu'il n'eſt pas neceſſaire de ſçavoir, & ſur leſquelles on s'ac-

cordera peut-être quelque jour plus facilement qu'on ne feroit aujourd'huy. Je voudrois seulement qu'on sçût bien que les voyes les plus simples de nôtre sanctification sont la privation & la pénitence; ou pour le moins qu'on fit sérieusement cette reflexion qui est que Jesus Christ connoissant distinctement les loix de l'ordre de la Grace, l'on court continuellement des dangers, lorsqu'on ne suit pas les chemins qu'il nous a marquez, non seulement par ses paroles, mais encore par toutes ses actions.

Mais, comme il arrive dans le cours de la vie des rencontres particulieres, dans lesquelles on ne sçait à quoi se déterminer, à cause des raisons contraires qu'on peut apporter de part & d'autre sur certains sentimens; il sera peut-être utile de faire voir ici par quelque exemple particulier; qu'on peut faire beaucoup d'usage du principe que nous venons d'établir, que Dieu agit toûjours par les voyes les plus simples.

Supposons, par exemple, que je sois en peine de sçavoir, si je dois chaque jour prendre certains tems reglez pour rentrer en moi-même, me représenter ma foiblesse & mes miseres, considérer devant Dieu mes obligations, & le prier de m'aider à vaincre mes passions; ou bien si je dois attendre que l'esprit de Dieu qui soufle où il lui plaist, & quand il lui plaît, m'enleve à moi-même & à mes occupations ordinaires pour m'appliquer à lui: car on peut donner des raisons vrai-semblables pour & contre chacun de ses sentimens; & on se contente assez souvent de vrai-semblances dans de pareilles rencontres, ce qui fait que les personnes mêmes de pieté tiennent quelquefois des conduites toutes differentes, & qui ne sont pas toûjours des plus seures.

Je considere donc que si je m'attens aux mouvemens particuliers de l'esprit de Dieu, je ne le prierai jamais, si je ne reçois pour cela des lumiéres particulieres, ou des délectations prévenantes. Or ces lumiéres ou ces délectations étant produites de Dieu

par des volontez plus particuliéres, que ne sont ses volontez générales qui sont l'ordre de la nature, elles sont des especes de miracles. Ainsi, c'est prétendre que Dieu me porte à la priere par des voyes qui ne sont pas les plus simples, c'est mêmes tenter Dieu en quelque maniére, que de s'attendre à ses graces qui ne sont pas toûjours nécessaires.

Mais, si je me fais une habitude de me mettre, ou de tâcher de me mettre en la présence de Dieu à certaines heures; le son de l'horloge suffira pour me faire souvenir de mon devoir, sans qu'il soit besoin, que Dieu ait une volonté particuliére de m'inspirer la pensée de prier: les seules loix générales de l'union de l'ame avec le corps me feront penser à mon devoir, lorsque le tems que j'aurai choisi se fera remarquer par quelque chose de sensible.

Or, comme il est nécessaire de rentrer en soi-même & de prier, & qu'on ne peut prier sans en avoir la pensée & qu'on ne peut avoir cette pensée si Dieu ne la donne; c'est déja quelque chose pour le salut, que d'avoir cette pensée, sans obliger Dieu à nous la donner par des volontez particulieres, ou des especes de miracles, ou plutost en consequence des loix generales de l'ordre de la grace, par lesquelles Dieu veut sauver tous les hommes en son fils. C'est peut-être même ce défaut de premiére pensée de prier, & de considerer ses obligations en la présence de Dieu, qui est la source de l'aveuglement de bien des gens, & par conséquent de leur damnation éternelle. Car Dieu agissant toûjours par les voyes les plus simples, n'a pas dû leur donner par des volontez particuliéres, des pensées qu'ils auroient obtenuës en vertu de ses volontez générales, s'il avoient une fois pris la coûtume de prier régulierement en certains tems. Ainsi comme Dieu veut sauver les hommes par les voyes les plus simples, il est évident qu'il faut autant qu'on le peut, faire servir l'ordre de la nature à celui de la grace, & accorder pour ainsi dire les volontez de Dieu entr'elles, en se réglant

glant un tems qui nous donne du moins la pensée de prier.

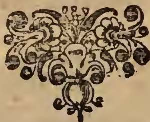
Apparemment c'est pour ces raisons que Dieu ordonna autrefois aux Juifs d'écrire ses Commandemens sur la porte de leurs maisons, & d'avoir toûjours quelques marques sensibles qui les en fissent souvenir : cela épargnoit à Dieu une volonté particuliere, s'il est permis de parler ainsi, de leur inspirer ces pensées. Car les miracles de la grace étoient extrémement rares parmi les Juifs, le tems n'étant point encore venu auquel Dieu devoit graver sa Loi, & répandre son Esprit & sa Charité dans le cœur des hommes.

J'avouë que toutes les choses qu'on peut faire par les forces purement naturelles, ne peuvent par elles-mêmes disposer méritoirement à la grace, & que sans elle tout ce qu'il y a d'exterieur dans la Religion, ne peut servir qu'à entretenir nôtre orgueil & nôtre amour propre. Les Pharisiens tiroient de la vanité de porter des signes sensibles & mémoratifs de la Loi de Dieu, comme JESUS-CHRIST le leur reproche: & les Chrêtiens se servent souvent des Croix & des Images par curiosité, par hypocrisie, ou par quelque autre raison d'amour propre. Cependant, ces choses, pouvant faire penser à Dieu, il est tres-utile de s'en servir ; car il faut autant qu'on le peut, faire servir la nature à la grace, afin que Dieu puisse nous sauver par les voyes les plus simples.

Car, encore qu'on ne puisse naturellement se disposer à la grace, on peut souvent contribuer à la rendre efficace : parce qu'on peut diminuër l'effort d'une passion, en s'éloignant des objets qui la causent, ou en se représentant des raisons contraires à ce qu'elle inspire. Ceux qui veillent avec plus de soin que les autres à la pureté de leur imagination ou qui ne la laissent pas tant corrompre par l'usage continuel des plaisirs sensibles, & par le commerce du monde, rendent la grace efficace, en ce que la grace trouve moins de résistance en eux que dans les autres.

En ce ſens une maladie mêmes , une pluye , ou quelqu'autre accident, qui nous retient chez nous, peut rendre la grace efficace ; car tel degré de grace qui auroit été trop foible pour nous faire réſiſter à l'impreſſion ſenſible de la preſence d'un objet agréable, eſt aſſez fort pour nous faire rejetter avec horreur la penſée ou l'imagination ſale de ce meſme objet.

Il n'en faut pas davantage pour faire voir clairement que les conſeils de l'Evangile ſont néceſſaires , afin que Dieu nous ſauve par les voyes les plus ſimples. Car il eſt utile de les ſuivre , non ſeulement parceque , lorſqu'on les ſuit par le mouvement de l'eſprit de Dieu , ils le déterminent en vertu de l'ordre immuable ou des loix générales de l'ordre de la grace, à augmenter en nous ſon amour ; mais encore, parce que la pratique de ces conſeils peut ſouvent rendre la grace efficace , quoiqu'on ne les pratique que par amour propre , ce qu'on peut faire en bien des rencontres.



D E F-

DEFFENSE DE L'AUTEUR DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ,

Contre l'Accusation de

MONSR. DE LA VILLE.

Ou l'on fait voir que s'il étoit permis à un particulier de rendre suspecte la foi des autres hommes sur des consequences bien ou mal tirées de leurs principes, il n'y auroit personne qui se pust mettre à couvert du reproche d'heresie.

DEFFENSE DE L'AUTEUR DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ,

Contre l'accusation de Monsr. de la Ville.

IL y a quelque temps qu'il parut ici un Ouvrage, dont le titre seul effraya beaucoup de gens, & excita bien des passions dans les esprits. Plusieurs personnes vouloient mêmes que je prisse part à la querelle, que l'Auteur faisoit aux Carteſiens. Comme d'un côté M. de la Ville, tel étoit son nom, m'avoit fait l'honneur de me mettre au nombre de ces Philosophes, je ne sçai pas dans quel dessein; & que de l'autre il s'étoit diverti à me travestir en ridicule, ils assuroient, que si je voulois bien souffrir, qu'il me traitât de téméraire, d'ignorant, d'extravagant, de visionnaire & enfin d'heretique, je ne pouvois en conscience abandonner la verité, & laisser prendre aux ennemis de la foi les avantages qu'il leur accordoit.

Je rends Justice à ces Messieurs & j'avouë que

leurs raisons étoient fort solides : mais je les prie de croire, que, si je ne m'y rendis pas, c'est que d'autres personnes étoient d'un sentiment bien différent ; qui me paroissoit aussi tres raisonnable, & pour lequel enfin j'avois plus d'inclination, car je ne veux point décider de la solidité de leurs raisons. De plus, comme M. de la Ville n'est pas trop délicat sur la bonne foy, je prevoyois bien que son ouvrage feroit plus de bruit & d'éclat que de tort à la verité. Et pour ce qui me regarde, je croyois qu'il ne me faisoit point d'injustice de me mépriser. Je puis l'assurer que je me méprise moi-même beaucoup plus qu'il ne le souhaite. Il est vrai que le mépris, que j'ai pour moi-même, n'est pas fondé sur les mêmes idées, qui l'ont porté à me traitter aussi cavaliérement qu'il a fait. Mais je voudrois bien que les raisons, que j'ai de me mépriser, ne fussent point véritables : & je consentirois volontiers, que toutes mes mauvaises qualitez fussent changées en celles qu'il lui a plu de me donner, pourvû qu'il voulût bien excepter la qualité d'heretique, ou d'une personne dont la foi doit être suspecte.

Comme je sçai qu'il n'y a rien de si dangereux, que d'exciter les passions des hommes, principalement sur de certains sujets, qui semblent mettre à couvert des reproches de la raison les plus violentes & les plus deraisonnables ; j'ai crû devoir me taire, pour ne pas entretenir les esprits dans le mouvement où je les voyois. Mais à present que ce mouvement est rallenti, & qu'il semble n'y avoir plus de suittes fâcheuses à craindre ; je croi devoir satisfaire mes amis, & me contenter moi-même. Je ne veux point affecter un silence fier & méprisant à l'égard de M. de la Ville : je confesse avec sincerité, qu'il m'a sensiblement offensé : car je ne suis ni Stoïcien ni stupide : je sens quand on me blesse, & je n'ai point de honte de l'avouër. L'accusation publique d'heresie n'est pas facile à supporter, principalement à des Ecclesiastiques. Quelqu'injuste qu'elle soit, elle

ne

ne laisse pas de rendre suspecte la foi des accusez, en ce siécle-ci plus qu'en aucun autre : & personne ne peut-être prodigue de cette espece de reputation, si la charité ne l'y oblige, ce qui n'arrive presque jamais.

Je n'ai donc rien à répondre à l'égard des injures, par lesquelles cet Auteur tâche de me noircir. Je ne le citerai point devant les Juges ordinaires, pour me faire une réparation publique : & je n'userai point d'autres voyes permises par la loi naturelle, pour me faire rendre ce que je puis en conscience lui abandonner. Je suis tout ce qu'il lui plaira, ignorant, visionnaire, mais je ne suis point heretique. Je ne suis point soupçonné d'heresie, du moins par ceux qui me connoissent. J'avouë que je ne puis eviter que ma foi ne devienne suspecte, s'il est permis à un inconnu de me traitter d'heretique, sur des consequences, qu'il lui plaît de tirer de mes principes : car il n'est pas possible que l'Ouvrage de M. de la Ville n'ait trompé personne. Si je suis maintenant soubçonné d'heresie c'est un malheur que je ne puis éviter.

Mais si c'est un crime ce n'est pas moi qui l'ai commis ; c'est plûtôt celui qui tire des conséquences d'un principe, qui ne les renferme point. Pour moi je desavouë ces conséquences : je les croi fausses & heretiques, & si je voyois clairement, qu'elles fussent directement tirées de quelqu'un de mes principes, je l'abandonnerois ; car ce principe seroit faux, les veritez n'étant point contraires les unes aux autres.

Je veux neanmoins que M. de la Ville ait raisonné juste & que les conséquences heretiques soient parfaitement bien tirées du principe. Mais ni moi ni beaucoup d'autres, qu'il mal traitte, ne voyïons pas avant qu'il eût fait son livre, que ces conséquences fussent renfermées dans le principe. Ainsi sa conduite est insoutenable de quel côté qu'on l'examine. Car enfin les articles de la foi ne dépendent pas de la

pénétration & de l'étenduë de l'esprit d'un Theologien particulier: ainsi que je vai le faire voir ; & quoi qu'on soit asseuré que certains principes renferment des conséquences impies, personne n'est en droit de traitter d'heretiques ceux qui soutiennent ces principes.

J'avois vû dans les Peres, & principalement dans saint Augustin * le principe que j'ai avancé ; & je n'y avois point remarqué celui de M. de la Ville. Il me paroissoit que c'est une notion commune, que si Dieu avoit anéanti toute l'étenduë du monde, toute la matiere, dont le monde est composé, seroit anéantie. J'avois consulté sur cela plusieurs personnes, pour sçavoir s'ils avoient la même idée que moi de la matiére, & leurs reponses m'avoient confirmé dans mon sentiment. Je jugeois par des raisons que je dirai bien-tôt, qu'on n'auroit plus de démonstration directe & naturelle, que l'ame est distinguée du corps, ni qu'elle est immortelle, si l'on abandonnoit ce principe. J'avois dit dans la Recherche de la Verité que je ne croyois pas qu'on pût tirer de ce principe aucune conséquence contre la foi. Ce qu'avant moi l'on avoit soutenu en Sorbonne dans des Theses publiques. Je m'étois mêmes avancé de dire, que s'il étoit à propos, j'expliquerois comment on peut accorder ce sentiment avec ce que les Peres & les Conciles nous ont laissé ; comme de foi, sur le mystére de la transubstantiation. Enfin je desavoüois toutes les conséquences heretiques, & mêmes le principe, s'il les renfermoit, ce que je ne croyois pas, & ce que je ne crois pas encore maintenant.

* Ep. 3. Ch. 2. 28. Ch. 2. 57. Ch. 6. contra Epist. Manichei Ch. 16. de Trinit. l. 10. & ailleurs.

Que falloit il faire davantage, pour ôter aux personnes mêmes les plus malicieuses tous les sujets de rendre ma foi suspecte? Pouvois je m'imaginer qu'un homme seroit assez hardi pour mettre St. Augustin & les autres Peres du côté des Calvinistes, en condamnant en la personne des Cartésiens & des Gassendistes le sentiment de ce St. Docteur, comme con-

traire à la transubstantiation ? Non sans doute. Aussi M. de la Ville n'a osé le faire que d'une maniére indirecte. St. Augustin avance en cent endroits comme inconteſtable le principe dont il eſt queſtion. Il ne s'attache mêmes nulle part à le prouver par ce qu'il ne paroît pas que perſonne en doutât de ſon temps : car en effet ce principe doit paſſer pour une notion commune à l'égard de tous ceux qui n'ont point l'eſprit prévenu par de fauſſes études. De là ce St. Docteur conclut que l'ame eſt immortelle, qu'elle eſt plus noble que le corps, que c'eſt une ſubſtance diſtinguée de lui, & pluſieurs autres véritez de la derniére conſéquence. Et M. de la Ville * ſous des termes équivoques, avance qu'on ne trouvera jamais ce principe dans St. Auguſtin. Il ne répond qu'à un ſeul endroit des Ouvrages de ce Pere, & pour l'expliquer, il fait raiſonner ce ſçavant homme d'une maniére extravagante ; Enfin il oppoſe à la doctrine conſtante de St. Auguſtin le ſeul livre des Catégories, comme s'il ne ſçavoit pas que cet ouvrage n'eſt point de ce Pere, & qu'il appartient plûtôt à la Logique qu'à la Phyſique.

*2. part. Ch. 3. art. 6.

Je ne veux point m'arrêter à prouver ceci en détail: car je ne voi pas qu'il ſoit fort néceſſaire de répondre au livre de M. de la Ville. Je prétens m'en tenir inviolablement à la réſolution que j'ai faite, & que j'ai declarée à la fin de la préface du ſecond volume de la *Recherche de la verité*. Sçavoir que je ne répondrois point à tous ceux qui m'attaqueront ſans m'entendre, ou dont les diſcours me donneront quelque ſujet de croire, qu'il y a quelqu'autre choſe que l'amour de la vérité qui les fait parler. Pour les autres je tâcherai de les ſatisfaire. Je ne veux point agiter les eſprits, ni troubler mon repos par des livres contentieux, par des Ouvrages abſolument inutiles à la Recherche de la verité, & qui ne ſervent qu'à rompre la charité & à ſcandaliſer le prochain. Et ſi j'écris maintenant, c'eſt que je ne dois pas ſouffrir qu'on rende ma foi ſuſpecte, & que je veux faire claire-

ment comprendre, qu'il n'est permis à personne de me traitter d'heretique sur les conséquences qu'on peut tirer des principes que j'ai établis.

Ce n'est pas que je croye qu'on puisse tirer directement aucune heresie, ni mêmes aucune erreur du livre de la *Recherche de la verité*. Je suis prêt à répondre avec charité & avec respect à tous ceux qui voudront bien me faire l'honneur de me critiquer sans passion, & je serai toûjours disposé à suivre la verité aussitôt qu'on me la fera connoître. Je desavoüe tous les principes dont on peut conclure quelque fausseté. Mais je prétens qu'on ne peut avec justice traitter d'heretiques ceux, qui soutiennent mêmes avec opiniâtreté des principes, dont les Theologiens peuvent tirer des conséquences impies: pourvû que ceux qui reçoivent ces principes desavoüent les conséquences: parceque si cela étoit vrai, on pourroit traitter d'heretique toute la terre. Voici des preuves de ce que j'avance. Je ne les tire pas de ce qu'il y a de moins raisonnable dans les sentimens ordinaires des Philosophes, pour tâcher de les rendre odieux ou ridicules: je veux bien prendre pour le sujet de ce que je prétens prouver les sentimens les plus universellement reçûs, & sur lesquels les Peripatéticiens se croyent si forts, qu'ils insultent sans cesse à leurs adversaires.

Premiere Preuve.

Les Péripatéticiens & presque tous les hommes croyent que les bêtes ont des ames, & que ces ames sont plus nobles que les corps qu'elles animent. C'est une opinion reçuë dans tous les tems & de toutes les nations, qu'un chien souffre de la douleur lorsqu'on le frappe, qu'il est capable de tous les mouvemens des passions, de crainte, de désir, d'envie, de haine, de joye, de tristesse, & mêmes qu'il connoît & qu'il aime son Maître: Cependant on peut tirer

rer de cette opinion des conſéquences directement oppoſées à ce que la foi nous enſeigne.

Première conſequence oppoſée à la foi.

Que Dieu eſt injuſte.

Les bêtes ſouffrent de la douleur, & il y en a de plus malheureuſes les unes que les autres. Or elles n'ont jamais fait mauvais uſage de leur liberté, car elles n'en ont point. Donc Dieu eſt injuſte, qui les punit, & qui les rend malheureuſes & inégalement malheureuſes, quoiqu'elles ſoient également innocentes. Donc ce principe eſt faux : *que ſous un Dieu juſte on ne peut être miſerable ſans l'avoir mérité :* principe néanmoins dont St. Auguſtin ſe ſert pour demonſtrer le péché originel contre les Pélagiens.

De plus il y a cette difference entre les hommes & les bêtes, que les hommes apres leur mort peuvent recevoir un bonheur, qui les paye des douleurs qu'ils ont endurées dans la vie. Mais les bêtes perdent tout à la mort ; elles ont été malheureuſes & innocentes, & il n'y a point de récompenſe qui les attende. Ainſi, Dieu étant juſte, l'homme innocent peut ſouffrir pour mériter : mais, ſi la bête ſouffre, Dieu n'eſt pas juſte.

On dira peut être que Dieu peut faire à la bête tout ce qu'il lui plaira, pourvû qu'à l'égard de l'homme il obſerve les régles de la juſtice. Mais ſi l'Ange penſoit de même que Dieu ne peut le punir ſans l'avoir mérité, & qu'a l'égard de l'homme il n'eſt point obligé de lui faire juſtice, approuverions nous cette penſée ? Certainement Dieu rend juſtice à toutes ſes créatures, & ſi les plus viles ſont capables d'être malheureuſes, il faut qu'elles ſoient capables de devenir criminelles.

2. *Con-*

2. *Conséquence contraire à la foi.*

Que Dieu veut le desordre, & que la nature n'est point corrompuë.

L'ame d'un Chien est une substance plus noble que le corps qu'elle anime: car selon St. Augustin * c'est une substance spirituelle plus noble que le plus noble des corps. Outre que la raison démontre que les corps ne peuvent ni connoître ni aimer, & que le plaisir, la douleur, la joye, la tristesse, & les autres passions ne peuvent être des modifications des corps. Or l'on croit que les Chiens connoissent & aiment leurs Maîtres, & qu'ils sont susceptibles des passions de crainte, de désir, de joye, de tristesse & de plusieurs autres. L'ame des Chiens n'est donc point un corps, mais une substance plus noble que les corps. Or l'ame d'un chien est faite pour son corps, elle n'a point d'autre fin, ou d'autre félicité que la jouïssance des corps. Donc la nature de l'homme n'est point corrompuë, la concupiscence n'est point un desordre. Dieu a pû faire l'homme pour joüir des corps, il a pû le soumettre aux mouvemens de la concupiscence &c.

* *De quantitate animæ, Ch. 31. 32. &c. lib. 4. de animâ & ejus origine. ch. 13.* & ailleurs.

On dira peut être encore, que l'ame des bêtes est faite pour l'homme: mais il est difficile d'échapper par ce détour. Car que mon Chien, ou mon Cheval ait ou n'ait point d'ame, cela m'est fort indifférent. Ce n'est point l'ame de mon Cheval qui me porte, ou qui me traîne, c'est son corps: ce n'est point l'ame d'un poulet qui me nourrit, c'est sa chair. Or Dieu a pû, & par conséquent il a dû créer des Chevaux; qui fissent sans ame toutes les choses, dont nous avons besoin, s'il est vrai qu'il les ait faits uniquement pour nôtre usage. De plus l'ame d'un Cheval vaut mieux que le plus noble des corps: Dieu n'a donc pas dû la créer pour le corps de l'homme. Enfin

Dieu n'a pas dû donner des ames aux mouches, dont les hyrondelles se nourissent. Les hyrondelles sont assez inutiles à l'homme; elles auroient pû se nourrir de grain, comme les autres oiseaux.

Pourquoi donc faut-il qu'un nombre innombrable d'ames soient anéanties, pour conserver le corps de ces oiseaux, puisque l'ame d'une mouche vaut mieux que le corps du plus parfait des animaux? Donc si l'on assure que les bêtes ont des ames, c'est à dire des substances plus nobles que les corps, on ôte à Dieu sa sagesse, on le fait agir sans ordre, on détruit le péché originel, & par conséquent on renverse la Religion en ôtant la nécessité d'un médiateur.

3 *Conséquence contraire à la foi.*

L'ame de l'homme est mortelle, ou du moins les ames des bêtes passent d'un corps dans un autre.

L'ame d'une bête est une substance distinguée de son corps. Or elle s'anéantit; donc les substances peuvent naturellement s'anéantir. Donc, quoique l'ame de l'homme soit une substance distinguée de son corps, elle peut s'anéantir, lorsque le corps est détruit. Ainsi on ne peut plus demontrer par la raison, que l'ame de l'homme est immortelle. Mais si l'on veut, ce qui est tres certain, que nulle substance ne puisse naturellement être réduite à rien, l'ame des bêtes subsistera apres la mort, & puis qu'elles sont faites pour les corps, il faudra du moins qu'elles passent de l'un dans l'autre, afin qu'elles ne demeurent pas inutiles dans la nature: c'est la conséquence qui paroît la plus raisonnable.

Or il est de foi que Dieu est juste & sage, qu'il n'aime point le desordre, que la nature est corrompuë, que l'ame de l'homme est immortelle, & que

celle des bêtes est mortelle : parce qu'en effet ce n'est point une substance distinguée de leur corps, ni par conséquent capable de connoissance & d'amour, ni d'aucunes passions ou sentimens semblables aux nôtres. Donc selon le stile de M. de la Ville qui condamne les gens sur des conséquences qu'il tire de leurs principes, il seroit permis aux Cartésiens, de lui faire un crime, & à tout le genre humain, de ce qu'ils croyent que les bêtes ont des ames.

Que diroit M. de la Ville, si, prenant ses maniéres, on l'accusoit d'impiété, de ce qu'il a des sentimens, dont on peut conclure que Dieu n'est pas juste, sage, puissant ; sentimens qui renversent la Religion, qui sont opposez au péché originel, qui ôtent la seule démonstration, que la raison fournit pour l'immortalité de l'ame. Que diroit il, si on le traitoit d'injuste & de cruel, de ce qu'il fait souffrir des ames innocentes, & mêmes de ce qu'il les anéantit, pour se nourrir des corps qu'elles animoient. Il est pécheur, elles sont innocentes. Ce n'est que pour nourrir son corps qu'il tue des animaux, & qu'il anéantit des ames, qui vallent mieux que son corps. Encore si son corps ne pouvoit subsister que par la chair des animaux, ou si l'anéantissement d'une ame le rendoit pour toûjours immortel, cette cruauté, toute injuste qu'elle est, seroit peutêtre pardonnable. Mais combien anéantit il de substances entiérement innocentes, pour conserver seulement pendant quelques jours un corps justement condamné à la mort à cause du péché.

Seroit il assez peu Philosophe pour s'excuser sur la coûtume des lieux ou il vit ? Mais si son zéle l'avoit transporté dans les Indes, ou les habitans fondent des hopitaux pour les bêtes, * & ou les Philosophes & les plus gens de bien sont si charitables à l'égard des moucherons mêmes, que de crainte d'en faire mourir en respirant & en marchant, ils portent devant leur bouche quelque toile déliée, & soufflent avec un évantail dans les chemins par où ils passent. Crain-

**Linsch. ch. 37.*

droit-il alors de faire souffrir des ames innocentes, ou de les anéantir, pour conserver le corps d'un pécheur ? N'aimeroit-il pas mieux entrer dans le sentiment de ceux qui ne donnent point à la bête d'ame plus noble que son corps, ni distinguée de lui, &, en publiant ce sentiment, se disculper des crimes de cruauté & d'injustice, dont ces peuples l'accuseroient, si, ayant les mêmes principes, il ne suivoit pas leur coûtume.

Cet exemple pourroit suffire pour faire comprendre qu'il n'est pas permis de traitter des personnes comme heretiques & suspectes, à cause des conséquences impies, qu'on peut tirer de leur principes, lorsqu'ils desavoüent ces conséquences. Car, quoiqu'il soit, ce me semble, infiniment plus difficile de répondre aux conséquences que je viens de tirer, qu'à celles de M. de la Ville, les Cartésiens seroient fort ridicules, s'ils traittoient d'impies & d'heretiques M. de la Ville, & les autres hommes, qui ne sont pas de leur sentiment. Il n'y a que l'autorité de l'Eglise, qui puisse décider sur la foi ; & l'Eglise n'a point obligé, & apparemment, quelque conséquence qu'on puisse tirer des principes communs, elle n'obligera jamais à croire, que les Chiens n'ont point d'ame plus noble que leur corps, qu'ils ne connoissent point leurs Maîtres, qu'ils ne craignent, ne désirent & ne souffrent rien, parce qu'il n'est point nécessaire, que les Chrétiens soient instruits de ces véritez.

Seconde Preuve.

Presque tous les hommes sont persuadez, que les objets sensibles sont les véritables causes du plaisir & de la douleur que l'on sent à leur occasion. Ils croyent que le feu répand cette chaleur agréable, qui nous réjoüit, & que les alimens agissent en nous, & nous donnent les sentimens agréables des saveurs.

Ils ne doutent point que c'eſt le ſoleil qui fait croître les fruits néceſſaires à la vie, & que tous les objets ſenſibles ont une vertu qui leur eſt propre, par laquelle ils peuvent nous faire beaucoup de bien & de mal. Voyons, ſi de ces principes on ne peut point tirer des conſéquences contraires à ce que la Religion nous oblige à croire.

Conſéquence oppoſée au premier principe de la Morale, par lequel nous nous ſommes obligez à aimer Dieu de toutes nos forces, & à ne craindre que lui.

C'eſt une notion commune ſelon laquelle tous les hommes ſe conduiſent, qu'on doit aimer ou craindre ce qui a la puiſſance de nous faire du bien, ou du mal, de nous faire ſentir du plaiſir ou de la douleur, de nous rendre heureux ou malheureux, & qu'on doit aimer ou craindre cette cauſe à proportion du pouvoir qu'elle a d'agir en nous. Or le feu, le ſoleil, les objets de nos ſens peuvent véritablement agir en nous, & nous rendre en quelque maniére heureux ou malheureux: c'eſt le principe ſuppoſé. Nous pouvons donc les aimer & les craindre. Voilà un raiſonnement que tout le monde fait naturellement, & qui eſt le principe général de la corruption des meurs.

Il eſt évident par la Raiſon, & par le premier des commandemens de Dieu, que tous les mouvemens de nôtre ame, d'amour ou de crainte, de déſir ou de joye doivent tendre vers Dieu; & que tous les mouvemens de nôtre corps peuvent être réglez & déterminez par les objets qui nous environnent. Nous pouvons par le mouvement de nôtre corps nous approcher d'un fruit, éviter un coup, fuir une bête qui veut nous devorer. Mais nous ne devons aimer & craindre que Dieu: tous les mouvemens de nôtre

ame

ame doivent tendre vers lui seul : nous devons l'aimer de toutes nos forces, c'est une loi indispensable. Nous ne pouvons ni aimer, ni craindre, ce qui est au dessous de nous, sans nous deregler & sans nous corrompre. Craindre librement une bête prête à nous devorer, craindre le Demon, c'est leur rendre quelqu'honneur. Aimer un fruit, désirer des richesses, se rejouir à la lumiere du soleil, comme s'il en étoit la véritable cause, aimer son Pere même, son protecteur, son ami, comme s'ils étoient capables, de nous faire du bien, c'est leur rendre un honneur qui n'est dû qu'à Dieu. Il n'est permis d'aimer personne en ce sens. Il est permis, & il y a obligation d'aimer son prochain, en lui souhaittant, & en lui procurant, comme cause naturelle ou occasionnelle, tout ce qui peut le rendre heureux, & non autrement. Car on doit aimer ses freres, non comme capables de nous faire du bien, mais comme capables de joüir avec nous du vrai bien. Ces véritez me paroissent évidentes : mais on les obscurcit étrangement, lorsqu'on suppose que les corps, qui nous environnent peuvent agir en nous comme causes véritables.

Il est vrai que la plûpart des Philosophes Chrétiens prétendent, que les créatures ne peuvent rien faire, si Dieu ne concourt à leur action ; & qu'ainsi, les objets sensibles ne pouvant agir en nous sans l'efficace de la premiére cause, nous ne devons ni les craindre, ni les aimer, mais Dieu seul de qui tout dépend.

Cette explication fait voir, qu'ils condamnent les conséquences que je viens de tirer du principe qu'ils reçoivent : Mais, si pour imiter la conduite de M. de la Ville, je disois, que c'est une défaite de Philosophes, qui veulent couvrir leur impiété : si je leur faisois un crime de soutenir aux dépens de la Religion les sentimens d'Aristote, & les prejugez des sens : si, pénétrant mêmes dans le fond de leur cœur, je leur attribuois un désir secret de vouloir

cor-

corrompre les mœurs, en deffendant un principe qui sert à justifier toutes sortes de déréglemens ; & qui par les conséquences, que je viens de tirer, est opposé au premier principe de la Morale Chrétienne : serois-je fort raisonnable de vouloir ainsi condamner presque tous les hommes comme impies, à cause des conséquences, que je tirerois de leurs principes.

M. de la Ville prétendra sans doute, que mes conséquences sont mal tirées : mais je prétens la même chose des siennes. Pour ruiner toutes ses conséquences, il n'y a qu'à éclaircir quelques équivoques, ce que je ferai quelque jour, s'il est nécessaire.

Mais comment M. de la Ville justifiera-t il l'opinion commune de l'efficace des causes secondes, * & par quelle espece de concours rendra-t-il à Dieu tout ce qui lui est dû ? fera-t-il voir clairement qu'une même action est toute de Dieu & toute de la creature ? Démontrera-t-il que la puissance de la créature n'est pas inutile, quoique sans son efficace l'action seule de Dieu produiroit le même effet ? Prouvera-t-il que les esprits ne doivent ni aimer ni craindre les corps, quoique les corps ayent un pouvoir véritable d'agir sur les esprits ; & convaincra-t-il sur cela tant de gens, dont l'esprit, & le cœur sont tout occupez des objets sensibles, parce qu'ils jugent confusément, que ces objets sont capables de les rendre plus heureux ou plus malheureux ? Qu'il demeure donc d'accord, que, s'il étoit permis de traitter d'impies & d'heretiques tous ceux qui soutiennent des principes, dont on peut tirer des conséquences impies & heretiques, il n'y a point d'homme dont on ne puisse rendre la foi suspecte.

* *Voyez l'éclaircissement touchant les causes secondes. dans le 3. vol. de la Recherche de la Verité.*

3. *Preu-*

3. *Preuve.*

Conſéquence du principe que M. de la Ville propoſe, comme verité de foi. Scavoir que l'eſſence du corps ne conſiſte point dans l'étenduë. Ce principe négatif renverſe la ſeule preuve demonſtrative & directe, que nous ayons, que l'ame eſt une ſubſtance diſtinguée du corps, & par conſéquent immortelle.

Lorſqu'on reçoit cette vérité, que je prétens avoir démontrée, aprés pluſieurs autres, & que M. de la Ville attaque néanmoins comme un principe contraire aux décisions de l'Egliſe, ſçavoir, *que l'eſſence de la matiére conſiſte dans l'étenduë en longueur, largeur & profondeur*; il n'eſt pas difficile de comprendre que l'ame, ou ce qui eſt capable de penſer eſt une ſubſtance diſtinguée du corps. Car il eſt viſible que de l'étenduë, de quelque maniére qu'on la conçoive, taillée & remuée, ne peut jamais ni raiſonner, ni vouloir, ni mêmes ſentir. Ainſi, ce qui eſt en nous qui penſe, eſt néceſſairement une ſubſtance diſtinguée de nôtre corps.

Les connoiſſances, les volontez, les ſentimens actuels ſont actuellement des maniéres d'être de quelque ſubſtance. Or toutes les diviſions, qui arrivent à l'étenduë, ne produiſent en elles que des figures, & tous ſes divers mouvemens que des rapports de diſtance: l'etenduë n'eſt point capable d'autres modifications. Donc nôtre penſée, nôtre déſir,

sir, nos sentimens de plaisir & de douleur sont des maniéres d'être d'une substance, qui n'est point corps. Donc l'ame est distinguée du corps: & cela posé, on démontre en cette sorte, qu'elle est immortelle.

Jamais aucune substance ne s'anéantit par les forces ordinaires de la nature. Car, comme la nature ne peut faire quelque chose de rien, elle ne peut aussi reduire quelque chose à rien. Les maniéres des êtres peuvent s'anéantir: la rondeur d'un corps peut se détruire, car ce qui est rond peut devenir quarré. Mais cette rondeur n'est point un être, une chose, une substance: ce n'est qu'un rapport d'égalité dans la distance, qui est entre les parties qui terminent ce corps, & celle qui en est le centre. Ainsi ce rapport changeant, la rondeur n'est plus: mais la substance ne peut être réduite à rien. Or, par les raisons, que je viens de dire, l'ame n'est point une maniére d'être du corps. Donc elle est immortelle: & quoi que le corps se dissolve en mille parties de diférente nature, & que la construction des organes se rompe, l'ame ne consistant point dans cette construction, ni dans aucune autre modification de la matiére; il est évident que la dissolution, & mêmes l'anéantissement de la substance du corps humain, si cet anéantissement étoit véritable, ne peut point anéantir la substance de nôtre ame. Voici encore une autre preuve de l'immortalité de l'ame fondée sur le même principe.

Quoique le corps ne puisse être reduit à rien, à cause que c'est une substance, il peut neanmoins mourir, & toutes ses parties peuvent se dissoudre, parce que l'étenduë se peut diviser. Or l'ame étant une substance distinguée de l'étenduë, elle ne peut être divisée. Car on ne peut diviser une pensée, un désir, un sentiment de douleur ou de plaisir, comme l'on peut diviser un quarré en deux, ou en quatre triangles. Donc la substance de l'ame est indissoluble, incorruptible, & par

con-

conſéquent immortelle, par ce qu'elle eſt ſans étenduë.

Mais, ſi M. de la Ville ſuppoſe, que l'eſſence du corps conſiſte dans quelqu'autre choſe que dans l'étenduë, comment convaincra-t-il les Libertins, qu'elle n'eſt ni matérielle, ni mortelle? Ils lui ſoutiendront que ce quelque choſe, en quoi conſiſte l'eſſence du corps, eſt capable de penſer, & que la ſubſtance, qui penſe, eſt la même que celle qui eſt étenduë. Si M. de la Ville le nie, ils lui feront voir que c'eſt ſans raiſon, puiſque ſelon ſon principe, le corps étant autre choſe que de l'étenduë, il n'a point d'idée diſtincte de ce que ce peut être; & qu'ainſi il ne peut point ſçavoir, ſi cette choſe inconnuë n'eſt point capable de penſer. Prétend il les convaincre en ſoûtenant, comme il fait dans ſon livre, que l'eſſence du corps eſt d'avoir des parties ſans étenduë? Certainement ils ne le croiront pas ſur ſa parole. Car trouvant autant de difficulté à concevoir des parties ſans étenduë, que des atomes indiviſibles, & des cercles ſans deux demi cercles, il faudroit qu'ils euſſent plus de deference pour lui, qu'il n'en a lui même pour la parole de Dieu. Car M. de la Ville dans la derniére partie de ſon Ouvrage prétend que Dieu même ne peut obliger à croire des choſes, qui ſe contrediſent, telles que ſont des parties d'un corps ſans aucune étenduë actuelle.

Mais les Libertins de leur côté ne manqueront pas de raiſons vrai-ſemblables, pour confondre l'ame avec le corps. L'expérience, diront-ils, nous apprend que le corps eſt capable de ſentir, de penſer, de raiſonner. C'eſt le corps qui ſent le plaiſir & la douleur. C'eſt le cerveau qui penſe & qui raiſonne. La peſanteur du corps appeſantit l'eſprit. La folie eſt une maladie véritable: & ceux, qui ont le plus de ſageſſe, la perdent, lorſque cette partie du cerveau, dans laquelle elle réſide manque de ſanté. Les eſſences des êtres nous étant inconnuës, nous ne pouvons decouvrir par la Raiſon de quoi ils ſont capables: ainſi

la Raison veut que l'on consulte l'expérience, & l'expérience confond l'ame avec le corps, & nous apprend qu'il est capable de penser. Voilà leurs raisons.

En vérité ceux qui assurent que nous ne connoissons point les essences des êtres, & qui font un crime aux Philosophes, de ce qu'ils démontrent que l'étenduë n'est point une maniére d'être, mais l'essence même de la matiére, devroient penser aux fâcheuses conséquences qu'on peut tirer de leurs principes, & ne pas renverser la seule démonstration, qu'on a de la distinction, qui est entre l'ame & le corps. Car enfin la distinction de ces deux parties de nous mêmes, prouvée par des idées claires, est de toutes les véritez la plus féconde & la plus nécessaire pour la Philosophie, & peut-être mêmes pour la Theologie & pour la morale Chrêtienne. Mais cette distinction est aussi démontrée éxactement
* *L.* 4. dans plusieurs endroits de la *Recherche de la Vérité.* *
*ch.*2.*l.*6. Et je soutiens à M. de la Ville nonobstant sa réponse
p. 2. *ch.* pleine d'équivoques, de figures, & de contradi-
7. *l.* 3. ctions, ou plûtôt je soutiens aux Libertins, car pour
p. 2. *ch.* lui je croi qu'il est si ferme dans sa foi, qu'il n'a pas
8. besoin de semblables preuves. Je soutiens, dis-je aux Libertins, qu'ils ne trouveront jamais de paralogisme dans ma démonstration, qu'il est impossible de la concevoir clairement, & distinctement sans s'y rendre, & que toutes les preuves, qu'ils avancent pour confondre l'ame avec le corps sont des preuves de ce sentiment; preuves confuses & obscures, & qui ne persuaderont jamais ceux qui ne jugent des choses, que sur des idées claires & distinctes.

De ce principe que l'essence du corps ne consiste pas dans l'étenduë, & que les essences des choses nous sont inconnuës; je pourrois tirer encore bien des conséquences opposées à la foi: mais cela n'est pas nécessaire. Je voudrois plûtôt, s'il étoit possible, accorder toutes les Philosophies fausses & vraies

vraies avec la Religion. Et quelques impies & heretiques que soient les conséquences, que je puis tirer des sentimens des Philosophes, je croitois manquer à la charité, que je leur dois, si je tâchois de rendre leur foi suspecte. Bien loin d'imiter la conduite de M. de la Ville, qui laissant dans toute sa force un principe démontré, & reçû de tous les siécles, fait tous ses efforts pour en tiret les conséquences des heretiques : ce qui ne sert qu'à fortifier les Calvinistes, à en augmenter le nombre, & à troubler la foi des fideles ; je voudrois au contraire que personne ne pensât à ces conséquences, ou qu'ils les desavoüassent comme fausses, & mal-tirées du principe.

Toutes les veritez tiennent les unes aux autres. On ne peut soûtenir de faux principe, dont ceux, qui sçavent un peu l'art de raisonner, ne puissent tirer une infinité de conséquences contraires à la Religion. De sorte que, s'il étoit permis de rendre suspecte la foi des autres hommes, par des conséquences tirées des principes, dont ils sont persuadez ; comme il n'y a point d'homme qui ne se trompe en quelque chose, il n'y en a point aussi que l'on ne pût traitter d'heretique. Ainsi c'est ouvrir la porte à une infinité de querelles, de schismes, de troubles mêmes & de guerres civiles, que de laisser aux hommes la liberté de dogmatiser & de rendre suspecte la foi de ceux qui ne sont pas de leur sentiment. Tout le monde a interêt de traitter, comme calomniateurs & perturbateurs du repos public, ceux qui tiennent cette conduite. Car enfin les différens partis de Religion, qui se forment presque toûjours sur de semblables conséquences, produisent dans un état d'étranges événemens: les histoires en sont toutes remplies. Mais la liberté de Philosopher ou de raisonner sur les notions communes, ne doit point être ôtée aux hommes, c'est un droit, qui leur est naturel, comme celui de respirer. Les Theologiens doivent distinguer la

Theologie d'avec la Philosophie, les articles de nôtre foi d'avec les opinions des hommes, les veritez; que Dieu apprend à tous les Chrêtiens par une authorité visible, de celles qu'il n'apprend qu'à quelques personnes en recompense de leur attention & de leur travail. Ils ne doivent point confondre des choses, qui dépendent de principes si différens. Il faut sans doute faire servir à la Religion les sciences humaines. Mais ce doit être dans un esprit de paix & de charité, sans se condamner les uns les autres, tant que l'on convient des veritez, que l'Eglise a décidées, car c'est ainsi que la vérité s'éclaircira, & qu'ajoutant de nouvelles découvertes à celles des anciens, toutes les sciences se perfectionneront de plus en plus.

Mais l'imagination de la plûpart des hommes ne s'accommode pas des nouvelles découvertes. La nouveauté des sentimens mêmes les plus avantageux à la Religion les effrayent; & ils se familiarisent facilement avec les principes les plus faux & les plus obscurs; pourvû que quelque Ancien les ait avancez. Mais lorsqu'ils se sont familiarisez avec ces principes, ils les trouvent évidens, quoiqu'ils soient obscurs! ils les regardent comme tres-utiles, quoiqu'ils soient tres-dangereux: & ils s'accoutument si bien à dire & à écouter ce qu'ils ne conçoivent point, à se deffaire d'une difficulté réelle par une distinction imaginaire, qu'ils demeurent toûjours tres satisfaits de leurs fausses idées, & qu'ils ne peuvent mêmes souffrir, qu'on leur parle un langage clair & distinct: semblables à des personnes qui sortent d'un lieu obscur, ils apprehendent la lumiére, ils ne peuvent la supporter, ils s'imaginent qu'on les aveugle, lors qu'on tâche de dissiper les ténébres qui les environnent.

Ainsi quoique j'aye fait voir par plusieurs conséquences qu'il est dangereux par exemple de soûtenir, que les bêtes ont une ame plus noble que le corps; cependant, comme cette opinion est ancien-

ne, & que la plûpart des hommes sont accoutumez à la croire, & que celle, qui lui est contraire, a le caractére de la nouveauté, ceux, qui jugent de la dureté des opinions plûtôt par la frayeur, qu'elles produisent dans l'imagination, que par l'évidence & la lumiére qu'elles répandent dans l'esprit, ne manqueront pas de regarder l'opinion des Cartésiens, comme dangereuse, & ils condamneront plûtôt ces Philosophes, comme des téméraires, que ceux mêmes qui soûtiennent que les bêtes sont capables de raisonner.

Qu'un homme en compagnie dise avec gravité, ou plûtôt avec l'air que répand sur le visage l'imagination, lorsqu'elle est effrayée par quelque chose d'extraordinaire: *En vérité les Cartésiens sont d'étranges gens: ils soutiennent, que les bêtes n'ont point d'ame: J'apprehende fort que bientôt ils n'en disent autant de l'homme.* Cela seul suffira pour persuader plusieurs personnes que cette opinion est dangereuse. Il n'y a point de raisons qui puissent empêcher l'effet de ce discours sur les imaginations foibles, & s'il ne se trouve quelque esprit vif, & qui par un air enjoüé rassûre la compagnie de la peur qu'on leur aura faite; les Cartésiens ont beau se tourmenter, ils n'effaceront jamais par leurs raisonnemens l'impression qu'on aura donnée de leur personne.

Cependant il n'y auroit qu'à mettre la définition à la place du défini pour faire voir l'extravagance de ce discours. Car si un homme disoit sérieusement: *Les Cartésiens son d'étranges gens, ils assûrent que les bêtes ne pensent, ni ne sentent point; j'apprehende fort que bientôt ils n'en disent autant de nous:* certainement on jugeroit que l'apprehension de cet homme seroit fort mal fondée. Mais la plûpart des hommes ne sont pas capables de démêler les moindres équivoques, principalement lorsque leur imagination est effrayée par l'idée de quelque nouveauté, qu'on répresénte comme dangereuse. Ou-

tre que l'air & les maniéres nous persuadent sans peine, & mêmes avec plaisir, mais la verité ne se découvre point sans quelque application de l'esprit, dont la plûpart du monde n'est pas capable.

Certainement les personnes éclairées, & dont le commun des hommes suit aveuglément les opinions, ne devroient pas si facilement se laisser aller à condamner leurs freres, du moins avant que d'avoir examiné leurs sentimens avec une attention serieuse. Ils ne devroient pas inspirer à ceux, qui les écoutent avec respect, des sentimens désavantageux au prochain, cela est contre toutes les régles de la charité & de la justice.

Mais les Cartésiens, dit-on, reçoivent des principes, dont les conséquences sont fâcheuses. Je le veux; puis qu'on le souhaitte. Mais ils des avouent ces conséquences. Ils sont peut être si grossiers & si stupides, qu'ils ne voyent pas qu'elles sont renfermées dans leurs principes. Ils s'imaginent pouvoir les en separer, & ne pensent pas devoir croire sur leur parole les autres Philosophes. Ils ne rompent point la charité avec ceux qui tiennent des principes, dont ils croyent pouvoir tirer une infinité de conséquences impies, & aussi contraires à la Religion qu'au bon sens. Car enfin on peut bien juger par les conséquences dangereuses que je viens de tirer des principes mêmes sur lesquels les Peripateticiens prétendent triompher de leurs adversaires, combien j'en pourrois tirer d'autres, & mêmes de plus fâcheuses, si je me donnois la liberté de choisir dans le corps de leur Philosophie ce qu'il y a de moins raisonnable. Mais, quelque avantage qu'il y ait dans les disputes des Théologiens, aussi bien que dans les combats des gens de guerre, à attaquer toûjours; j'aimerois mieux me deffendre mêmes foiblement, que de vaincre & de triompher en attaquant. Car enfin je ne comprens pas comment de

de ceux, qui se soumettent à toutes les décisions de l'Eglise, on se plaît à en faire des héretiques & des impies sur des conséquences qu'ils desavoüent. La victoire, ce me semble, est bien funeste lors qu'on n'a versé que le sang de ceux de sa nation.

Je ne croi pas néanmoins avoir avancé dans la Recherche de la vérité aucun principe de Philosophie, dont les conséquences soient dangereuses. Au contraire si j'ai quitté M. Descartes en quelques endroits, & Aristote presque par tout; c'est que je ne pouvois accorder celui là avec la verité, & celui ci ni avec la verité, ni avec la Religion : je laisse cela à ceux qui ont plus d'esprit & d'invention que moi. J'ai dit que l'essence de la matiére consistoit dans l'étenduë, parce que je le croyois évident, que je l'ai démontré, & que par là j'ai donné des preuves claires & incontestables, que l'ame est immortelle, & distinguée du corps. Verité essentielle à la Religion, & que le dernier Concile de Latran * oblige les Philosophes à prouver. Mais je n'ai jamais crû que ce principe, si fécond en veritez avantageuses à la Religion, fût contraire au Concile de Trente. M. de la Ville ne devroit pas l'assurer : cela ne peut que faire du mal. C'est la conduitte que tiennent les Religionnaires de Hollande Vitichius *a*, Poiret *b* & plusieurs autres. Je ne dis point cela pour rendre sa foi suspecte. Mais je crains fort que sa conduitte ne leur donne lieu d'assurer, qu'en France, on demeure d'accord, que pour être Catholique, il faut croire que les parties d'un corps peuvent être sans aucune étenduë actuelle, parce-qu'un livre dedié aux Evêques, publié dans les formes avec approbation & privilege, traitte d'heretiques les Cartésiens sur ce point. Je crains, qu'il n'ébranle par ses vrai-semblances la foi de plusieurs personnes, qui ne sçavent point précisément ce qui est nécessaire pour faire un article de foi. Mais j'apprehende encore plus qu'en France, les Libertins ne se fortifient dans les sentimens, où ils

* *Sess.* 8.

a Th. Pac. *ch.* 4.

b *L.* 3. *ch.* 13. Cog. Nat.

sont, que l'ame est corporelle, & par consequent sujette à la mort; que la substance qui pense, est la même que celle qui est étenduë; à cause que selon eux & M. de la Ville, l'etendue n'étant que la maniére d'un être, l'essence duquel nous est inconnuë, on n'a point de preuve par la Raison, que cet être ne soit point capable de penser, & que l'on a du contraire des preuves de sentiment; preuves, quelque fausses qu'elles soient, tres convaincantes & mêmes démonstratives à l'égard de toutes les personnes, qui ne se veulent point donner la peine de raisonner.

C'est pour cela que je croi devoir assurer avec toute la confiance, que donne la vûe de la verité, que j'ai démontré, que l'étendue n'est point une maniére d'être; † mais un être, une chose, une substance, en un mot matiére ou corps: & que l'on trouvera dans la *Recherche de la Verité* plusieurs réponses aux preuves de sentiment, par lesquelles les Libertins confondent les deux substances, dont l'homme est composé. Je soutiens de plus que M. de la Ville n'a point fait voir que ce sentiment de l'essence de la matiére fût contraire à la transubstantiation: qu'il ne s'est objecté que des réponses faciles à résoudre afin de triompher plus facilement de ses aversaires; qu'il n'a point combattu les miennes, qu'apparemment il ne les a pas sçuës, & que de l'humeur ou je vois qu'il est je ne me croi nullement obligé de les lui dire. Enfin qu'il a ajouté au Concile de Trente plusieurs articles de foi, ou plusieurs explications, qu'aucun particulier n'a droit de donner aprés les deffenses expresses contenües dans la bulle qui confirme le même Concile. *

† L. de la Recherche. p. 2. ch.

* *Il est deffendu par cette bulle sous peine d'excommunication de donner aucune explication des decrets du Concile.* Ullum omnino interpretationis genus super ipsius Concilii decretis quocunque modo edere &c. *ce pouvoir est réservé au Pape.*

Pour

Pour ce qui me regarde en particulier, je prie les lecteurs de ne point croire M. de la Ville sur sa parole, mais d'examiner avec quelque défiance, les faits mêmes qu'il assure avec le plus de confiance. Il se pique de sincerité & d'honeteté & je n'ai garde de lui contester des qualitez, sans lesquelles on ne peut être qu'un mal-honéte homme, mais je ne puis m'empecher de dire ici pour la deffense de la verité & pour ma justification, qu'il s'est souvent oublié lui même dans son livre. En voici une preuve suffisante.

A la teste de son Ouvrage il a mis un avertissement qui a quelque air de sincerité. Car cet avertissement n'est composé que pour me faire *une espece de réparation*, ce sont ses termes. Il dit qu'il lui est tombé entre les mains un exemplaire de la *Recherche de la verité* de l'édition de Strasbourg de l'année 1677. qui l'oblige à avertir son cher lecteur, que j'ai retracté dans cette édition une erreur, que j'avois avancée dans la premiere : *mais qu'il est si vrai, que je suis ou peu sçavant en Theologie, ou fort téméraire, que je n'ai pû me dédire de cette erreur, sans en avancer deux autres.* Tout son avertissement n'est que pour me faire cette *réparation* charitable.

Cependant il est faux 1. que je me sois rétracté de la pretenduë erreur sur le péché originel. La même proposition se trouve en mêmes termes dans l'édition * qu'il cite, & dans toutes celles, qui se sont faites à Paris.

2. Cette proposition est un sentiment qui ne m'est pas seulement particulier. On l'enseigne d'ordinaire dans les Ecoles. Mais quand on ne l'enseigneroit pas présentement, il est sûr que ce n'est point une erreur, & encore moins une erreur *tres-pernicieuse*, comme il la qualifie ailleurs. *

* *Dans l'édition de Strasbourgh* p. 190. *dans la* 1. *edit. de Paris.* p. 172. *dans la* 2. p. 190. *dans la* 3. p. 187. *dans la* 4. p. 95.

* P. 90.

3. Les deux erreurs, qu'il suppose que j'ai mises à la place de l'erreur prétenduë, sont deux choses que je n'ai point dites, & qu'il m'impose. Il suffit de lire le sien, dont il est question pour reconnoitre la verité de ce que je dis: Ainsi je ne m'arreterai pas à le prouver. Outre qu'un inconu l'a déja fait suffisamment. Je voudrois seulement que cet inconnû eust rapporté les raisons que j'ai euës de dire qu'il se pouvoit faire, qu'un enfant dans le tems du batême fût justifié par un amour actuel, lesquelles j'ai données dans l'éclaircissement sur le peché originel.

Qu'on juge donc aprés avoir examiné l'avertissement honnête & sincére de M. de la Ville, si je n'ai pas sujet de demander aux lecteurs équitables, qu'ils ne le croyent pas sur sa parole. Car, si on l'en veut bien croire, c'est l'homme du monde le plus sincére & le plus honnête. Mais on ne voit pas trop de marques de sincerité & d'honêteté, quand on l'examine avec soin. A la fin de son avertissement il proteste qu'il a fait tout ce qu'il a pû pour garder toute la modération qu'il devoit, qu'il n'en veut qu'aux erreurs de ses adversaires, & qu'il a pour leurs personnes beaucoup d'estime & de respect: & l'on ne peut examiner ce méme avertissement, sans y reconnoître du moins les apparences d'une mauvaise foi, & d'une malignité qui surprend, & qui irrite les esprits. Je prie Dieu qu'il lui pardonne ses emportemens, qu'il régle son zéle, & qu'il lui inspire pour ses fréres un esprit de douceur, de charité & de paix. Je ne sçai pas s'il a trouvé du plaisir à m'outrager comme il a fait; mais je veux bien l'assurer que j'ai beaucoup de douleur & de peine, que la néceffité de deffendre la verité m'ait obligé à donner quelque défiance de sa bonne foi, & que j'aurois au contraire bien de la joye, s'il pouvoit sçavoir combien je l'honore, je le crains, & je

j'aime sincérement en celui, en qui nous sommes tous freres : *Noverit quam eum non contemnam, & quantum in illo Deum timeam, & cogitem caput nostrum in cujus corpore fratres sumus.* Aug. ad Fortunianum. Epist. 111.

FIN.





TABLE
DES CHAPITRES du second Volume.

LIVRE CINQUIE'ME.

Des Passions.

CHAP.

LIVRE SIXIE'ME.

De la Methode.

SECONDE PARTIE DE LA METHODE.

Fin de la Table de Chapitres.

TA-



TABLE DES ECLAIRCISSEMENS.

Fin de la Table des Eclaircissemens.



TABLE

DES CHAPITRES du second Volume.

LIVRE CINQUIE'ME.

Des Passions.

CHAP.

LIVRE SIXIE'ME.

De la Methode.

SECONDE PARTIE DE LA METHODE.

Fin de la Table de Chapitres.



TABLE DES ECLAIRCISSEMENS.

Fin de la Table des Eclaircissemens.